
UNIV.OF
TORONTO
LIBRARY

SCRIPTA PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

L'ŒUVRE EXÉGÉTIQUE

DE

THÉODORE DE MOPSUESTE

350-428 APRÈS J.-C.

PAR

LOUIS PIROT

DOCTEUR EN ÉCRITURE SAINTE

PROFESSEUR AU GRAND SÉMINAIRE DE BOURGES



CUM APPROBATIONE SUPERIORUM

ROMAE

SUMPTIBUS PONTIFICII INSTITUTI BIBLICI

1913

ROME. — IMPRIMERIE PONTIFICALE EN L'INSTITUT PIE IX.

AMANTISSIMIS PARENTIBVS

DILECTISSIMO FRATRI EMMANVEL

GRATIAM PERSOLVENDI CAVSA

HOC OPVS

DEDICABAM

Avarici Biturigum, die 25 Aprilis 1913

L. P.

AVANT-PROPOS

Le travail que nous offrons aujourd'hui au public a été commencé dans les premiers mois de l'année 1908. Il a été présenté en 1911 comme thèse de doctorat devant la Commission Biblique Pontificale. Des circonstances indépendantes de notre volonté en ont retardé la publication jusqu'à ce jour.

Nous lui avons donné pour titre l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste pour bien montrer que nous avions borné nos recherches aux seules questions scripturaires. Si nous avons noté parfois les erreurs théologiques de Théodore ; si nous avons indiqué sa part de responsabilité dans l'hérésie nestorienne, ce n'a été qu'en quelques mots pour rendre plus intelligible son interprétation de certains textes scripturaires. Par contre, nous nous sommes efforcé de bien mettre en lumière les principes directeurs de son exégèse et d'exposer avec impartialité et ampleur ses opinions sur le Canon, l'inspiration, le sens des Ecritures et le Messianisme.

Parvenu au terme de cette étude et désirant apprécier en une courte sentence l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste, nous songeons tout naturellement à faire nôtres les paroles que prononça Cassiodore au sujet d'Ori-

gène. De Théodore, comme du célèbre alexandrin, il nous semble que l'on puisse dire :

« Ubi bene, nemo melius; ubi male, nemo peius ».

Qu'on prenne, par exemple, le commentaire de Théodore sur les Petits Prophètes. Nous voyons notre auteur s'appliquer à chaque page à déterminer la portée exacte des expressions et à fixer le sens des métaphores bibliques. Dans ce but, il en appelle sans cesse au génie des peuples sémitiques, aux traits caractéristiques de leur langue, à leurs mœurs, à l'histoire; il replace les oracles dans leur cadre littéraire et dans leur milieu politique et social; il examine tour à tour le siècle où vécut l'auteur inspiré, les rois qui régnaient alors, la situation d'Israël et de Juda vis à vis de l'éternel ennemi l'Assyrien ou le Babylonien, les diverses influences subies par le Prophète, ses relations avec ses prédécesseurs, en particulier avec David, le Prophète par excellence. Et quand, au cours de son commentaire sur Jonas, Théodore de Mopsueste en vient à nous parler de l'inspiration prophétique pour nous dire son objet, son but, ses divers modes ou ses effets et pour affirmer la nécessité d'une ressemblance entre le type et l'antitype, il écrit alors un petit traité de typologie scripturaire dont un juge autorisé a pu dire qu'il était parfaitement catholique [1]. Voilà, résumé en quelques mots, ce qu'il y a d'excellent dans l'œuvre de Théodore: « Ubi bene, nemo melius ».

Malheureusement, il y a dans son œuvre exégétique une autre partie dont il faut dire: « Ubi male, nemo peius ». Nous voulons parler de ses erreurs sur le Canon, sur l'inspiration et sur le Messianisme.

[1] Cf. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae,* p. 567.

Dans l'histoire du Canon de l'Ancien Testament, Théodore occupe un rang à part et par les livres qu'il rejette et par la façon dont il les rejette. Il ne sé contente pas d'exclure de sa Bible tous les Deutérocanoniques, l'Ecclésiastique excepté, il en exclue également parmi les Protocanoniques : Les Paralipomènes, Esdras-Néhémie, Job et le Cantique des Cantiques. Sans doute, au 4. siècle, dans l'église d'Orient il y eut d'autres Pères pour rayer de leur catalogue officiel des Saintes Ecritures sinon certains Protocanoniques, du moins les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Nous croyons toutefois que l'attitude de Théodore ne doit pas être assimilée à la leur. Dans la question du Canon, il faut assigner en Orient à l'Evêque de Mopsueste un rang à part, comme on en assigne un dans l'église d'Occident à St Jérôme. Les livres qu'il rejeta, Théodore ne les considéra pas comme sacrés, mais comme apocryphes ; il ne leur accorda pas l'inspiration ; il ne s'appuya jamais sur eux pour établir une vérité dogmatique et morale ; il ne les cita jamais. A ce point de vue, Théodore occupe dans l'église d'Antioche une situation spéciale. Les historiens du Canon de l'Ancien Testament, sauf Dennefeld, n'en ont pas tenu suffisamment compte jusqu'à ce jour.

Parmi les livres du Nouveau Testament, Théodore rejeta l'épître de S. Jacques, la 2. épître de S. Pierre, la 2. et la 3. épître de S. Jean, l'épître de St Jude et l'Apocalypse. On sait d'ailleurs que l'Apocalypse et les quatre petites épîtres catholiques n'étaient pas généralement admises dans l'église d'Antioche.

Nous connaissons maintenant la Bible de Théodore, mais si tous les livres qui la composent et ceux là seuls sont inspirés, ils ne le sont pas tous de la même manière ;

à côté de l'inspiration prophétique, l'Evêque de Mopsueste place la grâce de prudence et de sagesse dont fut gratifié Salomon pour la composition des Proverbes et de l'Ecclésiaste. Cette distinction dans la grâce unique d'inspiration a été réprouvée par le 5. Concile œcuménique.

Enfin, dans la découverte du sens typique des Saintes Ecritures et dans l'interprétation des prophéties messianiques, Théodore erra parfois pour avoir méconnu les deux principes suivants de l'école d'Antioche : *a*) rapporter au Christ et au Royaume messianique tout ce qui ne peut se rapporter qu'à eux. *b*) Ne leur rapporter les autres passages des Saintes Ecritures qui conviennent aussi à des personnes et à des événements de l'Ancien Testament que si l'on y est invité par une citation du Nouveau Testament. Oh certes ! il n'interpréta presque jamais au sens prophétique, littéral ou typique, un passage de l'Ancien Testament pour lequel le Nouveau ne lui fournissait pas d'indication claire et précise, mais il s'en faut de beaucoup qu'il ait expliqué au sens prophétique tous les textes de l'Ancien Testament, interprétés comme tels par le Nouveau. De plus, il posa pour le Messianisme une règle bien dangeureuse quand il prescrivit de ne jamais donner à un mot une signification que ne pouvait connaître l'auteur inspiré.

Evidemment, dans son explication purement historique de nombreuses prophéties messianiques, Théodore de Mopsueste a été, en un certain sens, la victime de son opposition à outrance au courant allégorique ; il ne voulait pas qu'une application inconsidérée au Christ des paroles de nos Saints Livres pût les exposer à être la risée des Juifs ! mais surtout, il a été la victime de son abus de la critique interne, de son mépris des témoignages

traditionnels, de son dédain pour les opinions de ses contemporains, de sa confiance excessive en son propre jugement. Qu'on ne vienne donc pas nous dire qu'il a erré pour avoir voulu appliquer à la Bible la méthode historique, dont l'utilisation pour le commentaire des textes sacrés a été irrémédiablement condamnée par la sentence des Pères du 5. Concile. Il n'en est rien !

A ceux que de semblables propos pourraient troubler, nous nous permettrons de conseiller l'étude attentive des opinions de Théodore sur le Canon, sur l'inspiration et sur le Messianisme. Ils verront, dès lors, les motifs réels pour lesquels les Pères lancèrent l'anathème contre l'Evêque de Mopsueste, et s'ils veulent bien, comme nous l'avons fait nous même, lire parallèlement les commentaires de S. Jean Chrysostome ou de Théodoret, ils remarqueront aussitôt que la même méthode historique, utilisée par eux dans de justes limites, n'a jamais eu à redouter la rigueur des sentences ecclésiastiques. L'église n'a eu à anathématiser des erreurs dans l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste que parce qu'il dérogea trop souvent aux principes d'une saine méthode historique.

Puisse le souvenir de sa condamnation et des raisons qui la rendirent nécessaire n'être pas une évocation inutile du passé dans les temps où nous vivons ! Le « sentire cum Ecclesia » est encore aujourd'hui et il sera toujours le plus sûr guide de l'exégète dans l'explication des Saintes Ecritures, le moyen le meilleur de donner des textes sacrés l'interprétation la plus exacte.

Il nous reste maintenant à remplir la très douce obligation de redire notre reconnaissance au Vénéré M. Vigouroux, qui voulut bien nous guider dans le choix de notre thèse et nous assister de ses sages conseils. Nous

devons lui associer dans l'expression de notre gratitude les Prêtres de la Compagnie de S. Sulpice, qui furent nos maîtres à Bourges et à Paris, et les éminents Professeurs qui dirigèrent pendant quatre ans nos études à l'Institut Catholique de Paris. Si ce modeste essai a quelque mérite, nous en sommes redevable à leur formation, à leurs enseignements, surtout à leurs bienveillantes critiques.

Au Révérendissime Père L. Fonck, directeur de l'Institut Biblique, nous disons aussi très respectueusement : Merci ! Il a daigné dès notre arrivée à Rome s'intéresser à notre travail ; avec une bienveillante indulgence, il nous a offert de le faire figurer dans la collection des « Scripta » de son Institut.

Enfin, au Directeur et au Personnel de la « Tipografia Pontificia nell' Istituto Pio IX » pour les soins qu'ils ont apportés au prompt achèvement de notre livre et à son irréprochable impression, nous adressons l'expression de notre sincère gratitude.

Grand Séminaire de Bourges, en la fête de S. Marc, le 25 avril 1913.

Louis Pirot.

BIBLIOGRAPHIE

Sources des œuvres exégétiques de Théodore

PG LXVI, 124-968.

ASCOLI, *Il Codice irlandese dell'Ambrosiana edito e illustrato da* G. I. ASCOLI. Volume primo. *Il testo e le chiose con due tavole fotolitografiche.* Roma-Firenze. Ermanno Loescher, 1878.

Mgr. MERCATI, *D'un palimsesto Ambrosiano contenente i Salmi esapli e di un'antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al Salterio*, 1896. Atti R. Accad., vol. 31 (1896), p. 655-676, Rend. del R. Ist. Lomb. 31 (1898), p. 1046-1052. Ces deux comptes-rendus ont été réunis et développés dans « Varia Sacra », fasc. 3. Collect. Studi e Testi, n. 11 (1903), Rome. On y trouvera des fragments de Théodore sur les Psaumes 44, 107, 116, 120, 136, 144 et son commentaire du Psaume 53 d'après le Ms. C 98 sup. de l'Ambrosienne.

BAETHGEN, *Der Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung*, *ZATW*, t. 5 (1885), p. 53-101. *Siebenzehn Makkabaïsche Psalmen nach Theodor von Mopsuestia*, *ZATW*, t. 6 (1886), p. 261-288, t. 7 (1887), p. 1-60.

BAETHGEN, *Sur un manuscrit syriaque existant en Orient contenant la version du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de S. Jean.* Actes du 8. Congrès international des Orientalistes à Stockolm, 2. partie, 1893.

SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei britannici Nitriacis edidit atque in latinum sermonem vertit,* Lipsiae, 1869.

SWETE, *Theodori episcopi mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii. The latin version with the greek fragments with an introduction, notes and indices by H. B. Swete in two volumes.* Cambridge, University Press, vol. 1, *Introduction. Galatians-Colossians,* 1880; vol. 2. *Thessalonians-Philemon,* Appendices, Indices, 1882.

CHABOT, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium Iohannis.* Paris, 1897.

LIETZMANN, *Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia* dans les Sitzungsberichte der königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, April 1902, p. 333-346.

Mss. Pal. lat. 68 (8. ou 9. siècle), Bibliothèque Vaticane. Chaîne sur les Psaumes contenant de nombreux extraits de Théodore.

Mss. HARRIS 65 (13. siècle), British Museum; *Mss. 36 Diarbékir* (Psautier du 12. siècle); *Mss. Poc. 10 à la Bodléienne* (Psautier du 15. siècle) contenant des explications sur les Psaumes empruntées à Théodore.

ISO'DADH, *Commentaire sur le Psautier*. Mss. or. 4524 du British Museum et Koikulides 19 de Jérusalem. On trouvera dans ce commentaire de larges emprunts à Théodore mais, parfois, ils ont été modifiés ou mélangés avec d'autres paraphrases anonymes. Sur ce sujet cf. DIETTRICH, *Beihefte zur Z. f. d. alttest. Wiss.*, t. 5 (1901), t. 6 (1902), qui a publié le texte et la traduction des commentaires sur les Psaumes 15, 21, 44, 67, 68, 71.

P. DE LAGARDE, *Praetermissorum libri duo*. On trouvera dans le commentaire sur le psautier de Bar Hebraeus des explications empruntées à Théodore de Mopsueste.

CORDIER (? d'après Mariès), *Expositio Patrum Graecorum in Psalmos*, 3 vol., Antwerp., 1643-1646. Cf. Introduction, p. 32, note 1.

CRAMER, *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, edidit J. A. Cramer. Oxonii, 1844.

SICKENBERGER, *Die Lukaskatene des Niketas von Herakleia* dans Gebhardt-Harnack. Texte und Untersuchungen 7, 4, 1902.

G. KARO et IOH. LIETZMANN, *Catenarum Graecarum catalogus composuerunt Georgius Karo et Iohannes Lietzmann* dans Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse, 1902, Heft 1, 3, 5.

FAULHABER, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Freiburg, 1899.

Etudes diverses sur Théodore de Mopsueste

ALLATIUS, *De Theodoris 65, PG* LXVI, 77-104 et dans MAI, *Nova Bibliotheca Patrum*, 6, 116.

CHRIST. REMEMBR., 1851, 22, 143. *School and influence of Theodore of Mopsuestia.*

Dictionary of Christian Biography, 1887, au mot Theodorus of Mopsuestia, article de Swete, 4, 934-948.

DUBOIS, *Etude sur les principaux travaux exégétiques de l'école d'Antioche et en particulier sur ceux de Théodore de Mopsueste*, Genève, 1885.

FRITZSCHE, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis, PG* LXVI, 9-78.

KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten*. Freiburg, 1880.

Kirchenlexicon au mot Theodor von Mopsuestia.

KLENER, *Symbolae literariae ad Theodorum Antiochenum Mopsuestiae episcopum pertinentes. Dissert. inaug.*, Gottingae, 1836, grand in-8.

LEBRET, *Disquisitio de fragmentis Theodori Mopsuesteni*, Tubingae, 1790.

MEISNERUS, *De Theodoro Mopsuesteno, dissertatio I*, Wittebergae, 1714.

PFUNK, *Theodor's von Mopsuestia Psalmencommentar* dans Zeitschrift Kathol. Theolog., 1887, 11, 181, 182.

Real-Encyclopädie fur protest. Theol. und Kirche au mot Theodor von Mopsuestia. Article de Fr. LOOFS, t. 19, 1907, p. 598-605.

SIEFFERT, *Theodorus Mopsuestenus, Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindex commentatio,* Regiomonti, 1827, IV-88 p.

SPECHT, *Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der auslegung messianischer Weissagungen,* Munchen, 1871.

C. H. TURNER. *Greek Patristic commentaries on the Paulıne Epistles* dans Hastings *A Dictionary of the Bible,* extra-volume, col. 484-531, surtout col. 500-512, Edinburg, 1904.

WATER, *Disputatio de Theodoro Antiocheno Mopsuestiae Episcopo 12 Prophetarum Minorum interprete,* Amstelod.-Lugduni-Batav., 1837, 124 p.

Documents patristiques utiles à consulter pour la connaissance du milieu où vécut Théodore et l'intelligence plus complète de son œuvre exégétique.

DIODORE DE TARSE, *Fragments de ses œuvres* dans *PG* XXXIII, 1561-1628.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique*, *PG*. XIX, XX.

EUSÈBE D'EMÈSE, *Fragments*, *PG* LXXXVI, 509-562.

EUSTATHE D'ANTIOCHE, *Fragments*, *PG* XVIII, 675-695.

FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro Defensione Trium Capitulorum*, *PL* LXVII, 527-852.

JEAN CHRYSOSTOME (St.), *PG* XLVII-LXIV, surtout les panégyriques de St. Eustathe (*PG* L, 597-606) et de St Mélèce (*PG* L, 513-520) et l'éloge de Diodore de Tarse (*PG* LII, 761-766).

JÉRÔME (St), *De viris illustribus*, *PL* XXIII, 602-720.

JUNILIUS AFRICANUS, *Instituta Regularia Divinae Legis.* Edition Kihn.

LÉONCE DE BYZANCE, *PG* LXXXVI, 1363-1370.

PHILOSTORGE, *PG* LXV, 460-624.

SOCRATE, *PG* LXVII, 33-841.

SOZOMÈNE, *PG* LXVII, 844-1629.

THÉODORET, *PG* LXXX-LXXXIV.

MARIUS MERCATOR, *Dissertation sur Théodore et le Pélagianisme*, *PL* XLVIII, 9-699.

Etudes diverses sur l'Ecole d'Antioche et sur ses principaux représentants

BARDENHEWER, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea,* Freiburg, Herder.

BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius,* Cambridge, 1908.

CAVALLERA, *Le Schisme d'Antioche,* Paris, Picard, 1905.

DECONINCK, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus,* Paris, Champion, 1912.

DENNEFELD, *Der alttestamentliche Kanon der antiochenischen Schule,* Freiburg im Breisgau, 1909. Nous avions arrêté en 1910 toutes nos positions sur le canon de Théodore de Mopsueste avant de connaître cette brochure.

HERGENRÖTHER, *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung auf exegetische Gebiete,* Würzburg, 1866.

HORNUNG, *Schola antiochena de S. Scripturae interpretatione quonam modo sit merita,* Neostadii ad S., 1864.

JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, Beauchesne, 1912.

KIHN, *Ueber* θεωρία *und* ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener,* Tub. Quartalschrift, 1880, p. 531-582.

KIHN, *Die Bedeutung der antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete, nebst einer Abhandlung über die ältesten christlichen Schulen,* Weissenburg, 1866. *Bibliologie, Hermeneutik und Exegetik der Antiochenischen Schule,* Zweiter Theil, Weissenburg, 1866.

MUNTER, *Uber die antiochenische Schule. Archiv. für alte und neue Kirchengesch. von Staüdlin uud Tzschirner,* Leipzig, 1814.

NASH, *The Exegesis of the School of Antioch. A criticism of the hypothesis that Aristotelianism was a main cause in its genesis.* Journal of biblical literature, 1892, p. 22-37.

NESTORIUS, *Le livre d'Héraclide de Damas traduit en français par* F. NAU *avec le concours du* R. P. BEDJAN *et de* M. BRIÈRE, Paris, Letouzey, 1910.

Real-Encyclopädie fur protest. Theol. und Kirche. Voir aux mots: Antiochenische Schule et Lucian von Samosata par HARNACK.

VANDENHOFF, *Exegesis Psalmorum imprimis messianicorum apud Syros Nestorianos, e codice usque adhuc inedito illustrata,* Rheine, 1889.

Ouvrages généraux

D'ALÈS, *Dictionnaire d'apologétique de la foi chrétienne,* Paris, Beauchesne (en cours de publication).

ASSEMANI, *Bibliotheca Orientalis,* t. 3.

BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur,* t. 1-3, surtout 2 et 3, Freiburg im Breisgau, Herder, 1902-1912.

BARDY, *Didyme l'Aveugle,* Paris, Beauchesne, 1910.

BARONIUS, *Annales.*

BATIFFOL (Mgr.), *La Littérature Grecque,* 3. édition, Paris, Lecoffre, 1901.

BAUDRILLART (Mgr.), *Dictionnaire d'histoire et de géographie,* Paris, Letouzey en cours de publication).

BOIS, *Second concile de Constantinople* dans le *Dictionnaire* Vacant-Mangenot, fascic. XXI, col. 1231-1259.

BRIGHT and ROBERT L. RAMSAY, *Liber Psalmorum: The West-Saxon Psalms, being the prose portion or the first fifty of the so called Paris Psalter,* Boston and London, D. C., Heath et Co., 1907, et *Journal of Theological Studies,* 1912, Notes on the « Introduction » of the West-Saxon Psalms, p. 520-558, signalent les rapprochements qu'il faut établir entre le commentaire des Psaumes de Théodore de Mopsueste et l'In Psalmorum Librum Exegesis du vénérable Bède. Nous n'avons eu connaissance de ce dernier article qu'au moment où nous achevions la correction des épreuves.

BROGLIE (DE), *L'Eglise et l'Empire Romain au 4. siècle.*

BRUCE (J. DOUGLAS), *The Anglo-Saxon version of the Book of Psalms commonly known as the Paris Psalter dans Publications of the modern language Association of America* (9) 1894, p. 43-164, montre la dépendance du psautier de Paris vis à vis de Théodore de Mopsueste par l'intermédiaire de l'In Psalmorum Librum Exegesis de Bède.

CEILLIER (Dom.), *Histoire générale des Auteurs sacrés et ecclésiastiques,* Paris, Vivès, 1860, surtout t. 10, p. 488-496, et t. 15, p. 450-451.

CHEVALIER (ULYSSE), *Bio-Bibliographie; répertoire des sources historiques du Moyen-Age.*

DUCHESNE (Mgr.), *Histoire Ancienne de l'Eglise,* surtout le t. 3, Paris, Fontemoing, 1910.

DUPIN (ELLIES), *Nouvelle Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques,* Paris, 1707.

DUVAL (RUBENS), *La Littérature Syriaque,* 2. édition, Paris, Lecoffre, 1900.

EBEDJESU, *Catalog. Script. Eccles.* 19, dans Assemani, Bibliotheca Orientalis, t. 3, 1, 30-35.

FABRICIUS, *Bibliotheca Graeca,* Edit. Harless, Hambourg, 1802, t. 9, 153-165, 382, 386, 401, 436.

GALLANDI, *Bibliotheca Veterum Patrum,* t. 3.

GARNIER, *Dissertatio de quinta synodo.*

HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig, 3. édit., 1894.

HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Histoire des Conciles,* t. 1-3, Paris, Letouzey.

INNOCENT, évêque de Maronée, dans le *Spicilegium Casinense,* t. 1, p. 148-156.

JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne,* t. 1, *Préparation, formation et définition du Canon du Nouveau Testament,* Paris, Gabalda, 1911; t. 2, *Le texte du Nouveau Testament,* Paris, Gabalda, 1913.

LELONG, *Bibliotheca Sacra,* 1723, t. 2.

LAGARDE (P. DE), *Analecta Syriaca,* 100-108, Leipzig, 1858.

LIBERATUS, *Breviar. Gall., Bibl. Vet. Patrum,* t. 12.

MAI (Card.), *Scriptor. Veterum nova collectio,* t. 1, 18-32; t. 6, 5-22 (1825-1832). *Patrum nova Bibliotheca,* t. 3 (1845); t. 7 (1854).

MANSI, *Conciliorum nova collectio.* t. 4, 5, 7, 9.

NORIS (Card.), *Dissertatio historica de synodo quinta.*

OUDIN, *Scriptores Ecclesiastici,* 1722, t. 1, 895-900, dans *PL* XXIII, 589.

PHOTIUS, *Bibliotheca, PG* CIII.

PRAT, *Origène, le Théologien et l'Exégète,* Paris, Bloud.

QUESNEL, *Dissertatio decima de causa Theodoriti episcopi pseudo-Ephesinae synodi sententia depositi, a S. Leone Papa restituti, in Chalcedonensi synodo purgati, PL* LV, 739-754.

RUFUS (JEAN), évêque de Maïouma, *Plérophories c'est-à-dire témoignages et révélations contre le concile de Chalcédoine,* Version syriaque et traduction française, éditées par F. Nau. *Patrologia Orientalis,* t. 8, fascic. 1, Paris, Firmin-Didot.

RICHARD SIMON, *Histoire critique des principaux commentateurs; Histoire critique du Nouveau Testament; Critique de la Bibliothèque des Auteurs ecclésiastiques par Mr. Ellies Dupin.*

Spicilegium Romanum, t. 4, 6, 16.

Spicilegium Solesmense, t. 1.

SUIDAS, *Lexicon.* Edition Bernhardy.

TILLEMONT (Le Nain), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles,* Paris, 1700, surtout les tomes 6, 8, 10, 12.

TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne*, surtout le tome 3; La fin de l'âge patristique (430-800), Paris, Lecoffre, 1912.

VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique* (en cours de publication), Paris, Letouzey.

VIGOUROUX, *Dictionnaire de la Bible,* Paris, Letouzey.

VOISIN, *L'Apollinarisme,* Louvain, 1901.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

CHAPITRE III

CHAPITRE IV

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

CHAPITRE VII

CHAPITRE VIII

CHAPITRE IX

INTRODUCTION

L'Ecole exégétique d'Antioche

On a souvent fait remarquer avec raison, quel rôle important joua la ville d'Antioche aux origines même de notre foi (1). Cette cité était un centre, et, pour la diffusion du christianisme dans l'Orient, sa conversion importait autant que celle d'Alexandrie pour l'Egypte et celle de Rome pour le monde latin. Par sa situation géographique elle était à la fois un port et une citadelle de premier ordre. Par sa population et son commerce elle pouvait rivaliser avec Alexandrie. Elle avait même sur cette dernière ville l'avantage d'une certaine autonomie municipale (2). Enfin par ses écoles elle n'avait rien à envier à Athènes, à Alexandrie ou à Tarse.

(1) Antioche fut après Jérusalem le second berceau du Christianisme. Pour la première fois, les adeptes de la foi nouvelle y furent appelés « χριστιανοί » (ACT. 11, 26). C'est de cette ville que par trois fois Saint Paul s'élança à la conquête de la Gentilité.

(2) Parfois les généraux envoyés à Antioche profitaient de la forte position de la cité pour se transfo mer en compétiteurs des Empereurs Romains. Ainsi fit Pescennius Niger sous Septime Sévère (197-211). Septime Sévère fut victorieux et, à titre de représailles, il voulut priver Antioche de ses institutions municipales et rattacher à Laodicée cette ville de 700000 âmes. Cette mesure de rigueur ne put être maintenue dans l'intérêt même de la sécurité de l'empire. « La frontière romaine était menacée, dit Mgr. Duchesne. On ne pouvait faire qu'Antioche ne fut pas au point précis où l'Euphrate se rapproche le plus de la Méditerranée et par suite le centre naturel de la défense. La grande ville syrienne recouvra bientôt ses privilèges et continua d'être la reine de l'Orient ». Cf. DUCHESNE, *Les origines Chrétiennes,* Tome II, p. 362 (Cours lithographié). A la fin du 4. siècle, à l'époque où Saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste y vivaient, Antioche ne comptait plus qu'environ 200.000 âmes.

Or au 4. et au 5. siècle, l'importance politique d'Antioche, loin de diminuer, n'a fait que s'accroître. Les nécessités de la guerre l'ont presque élevée au rang de seconde capitale ; les garnisons s'y sont multipliées ; les empereurs Gallus, Constance, Julien l'Apostat aiment à y séjourner pour surveiller les frontières de l'empire.

A la même époque, au point de vue ecclésiastique, Antioche prend en Orient la première place. La renommée d'Alexandrie commence à décroître. Sans doute, Saint Athanase a fait triompher la vraie foi à Nicée (325) ; mais l'action de son épiscopat (328-376), qui eût pu être si éclatante et si féconde au point de vue doctrinal, est contrariée constamment vis à vis de ses contemporains par les partisans d'Arius. A quatre reprises, les Hérétiques réussissent à écarter de son siège le vaillant champion de l'orthodoxie. Dans des jours aussi troublés, le Didascalée qu'illustrèrent Clément et Origène ne fait que végéter ; bientôt même il disparaîtra après avoir jeté avec Didyme l'Aveugle un dernier et fugitif éclat (1). Désormais en Orient, les luttes dogmatiques se livreront surtout à Antioche. Là, s'est déjà établi le siège de l'opposition antinicéenne, qui en 330 aboutira à la déposition et à l'exil de Saint Eustathe (2) ; là, pendant deux siècles, un schisme douloureux (330-485), conséquence de la déposition et de l'exil d'Eusthathe, fractionnera les orthodoxes, divisera les évêques d'Orient, attirera l'attention du Pape et des évêques d'Occident (3), là enfin s'engagera la lutte contre Apollinaire, l'ami d'Athanase, et contre ses fidèles disciples Vital et Timothée de Béryte.

C'est aussi à Antioche, que le paganisme expirant livrera à la foi chrétienne un suprême assaut en la personne de Julien l'Apostat (4) ;

(1) Cf. Bardy, *Didyme l'Aveugle,* Paris, Beauchesne, 1910. Cf. Mgr. Baudrillart, *Dict. d'Histoire,* mot : *Alexandrie* T. I, col. 294-317.

(2) Cf. *Dict. de Théologie* Vacant-Mangenot mot : *Eustathe d'Antioche* fascic. 38, col. 1554-1565.

(3) L'histoire du schisme d'Antioche, si délicate et si embrouillée, a été complètement renouvelée ces années dernières par M. l'abbé Cavallera, dans sa thèse de doctorat ès lettres. Pour les parties purement historiques de notre étude, ce travail nous a été très utile. Nous devons le reconnaître dès maintenant en toute loyauté. Cf. Cavallera, *Le Schisme d'Antioche,* Paris, Picard, 1905.

(4) Paul Allard, *Julien l'Apostat,* Paris, Lecoffre, 1900-1903, 3 vol. in 8⁰. Cf.,

là encore, que l'Eglise expérimentera combien souvent les faveurs du pouvoir sont plus dangereuses pour le dogme que son indifférence, voire même ses inimitiés. Le même Constantin qui aura exilé Arius en 325 bannira cinq ans plus tard Eustathe d'Antioche. Constance et Valens, dévoués aux Ariens, auront une politique pire encore. Le premier déposera Mélèce et interdira aux Pauliniens l'usage des églises ; le second concédera, il est vrai, un oratoire, un seul, aux Pauliniens ; mais il contraindra toujours les Méléciens à célébrer en plein air leurs cérémonies sacrées, et, par sa croyance, il exercera en faveur de l'arianisme un prestige à bon droit redouté.

Et au milieu de ces rivalités entre orthodoxes des divers partis, au milieu des attaques des Ariens et des Apollinaristes, et en face de l'effort désespéré du paganisme expirant, on trouvera dans cette Eglise d'Antioche des Prêtres ou des Evêques d'une haute intelligence, sinon toujours d'une doctrine sûre. Leurs écrits dogmatiques seront surtout des œuvres de polémique [1]: brochures, pamphlets, lettres, traités, dialogues. Elevés au milieu des combats, ils n'auront pas appris à écrire pour écrire. Mais ils se distingueront tous par une

---

aussi De Broglie, *L'Eglise et l'empire romain au 4. siècle,* Tomes II et III ; Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* Tome III, p. 13 et 14. Les relations seront loin d'être cordiales entre les habitants d'Antioche en grande majorité chrétiens et leur hôte impérial. Julien fera reporter au cimetière les reliques du martyr Babylas, installées dans le bois sacré d'Apollon ; il voudra rétablir le culte de Daphné. Ce sera la guerre ouverte. Le Sanctuaire de Daphné et l'idole seront un jour incendiés. Par vengeance Julien fera fermer la belle église élevée par Constantin et il la privera de son mobilier. On peut s'imaginer si de tels procédés feront aimer l'Apostat. Il pourra rire de la maigreur de Diodore de Tarse, les gens d'Antioche le lui rendront bien ; ils se moqueront de sa personne, railleront sa longue barbe ; pour se défendre Julien écrira contre eux le Misopogon. Au moment de partir pour combattre les Perses, il se décidera enfin à quitter Antioche pour toujours et projettera de s'installer à Tarse. La flèche qui le frappera mortellement, le 26 Juin 363, lui fera faire dans cette dernière ville une entrée qu'il était loin d'avoir prévue.

[1] Il n'en sera pas ainsi de leurs œuvres exégétiques. Celles de Théodore de Mopsueste, de Théodoret seront des œuvres de longue haleine, rédigées pour l'explication scientifique des Livres Saints. Les commentaires de Saint Jean Chrysostome n'auront pas le même caractère ; ils seront formés par l'ensemble des homélies que prononça devant les fidèles le grand orateur chrétien.

vaste érudition, par une discipline rationnelle et une méthode exégétique qui leur sera commune. En ce sens, et en ce sens seulement, on pourra dire qu'ils font école. Ils exposeront au grand jour du haut de la chaire les dogmes chrétiens ; ils commenteront les Ecritures dans un sens littéral et historique rigoureux et bientôt les lettrés curieux, nombreux dans un tel centre, pourront venir en foule écouter pendant douze ans Jean que la postérité surnommera Chrysostome, Jean l'élève du païen Libanius et du prêtre Diodore de Tarse « le plus beau fruit peut-être, a-t-on dit, de cette rencontre amicale entre la civilisation antique à son déclin et la civilisation chrétienne triomphante » (1).

I

Pour saisir plus parfaitement comment vînt à se formuler la méthode exégétique de l'école d'Antioche il ne sera peut-être pas superflu de jeter un regard en arrière, et de considérer comment aux premiers siècles on interprétait la Bible.

L'allégorisme, comme tendance et comme méthode, remontait assez loin avant l'ère chrétienne, et ni Clément d'Alexandrie, ni Origène n'en furent les initiateurs. Ce procédé était déjà né au sein du Paganisme. Les stoïciens y avaient eu recours pour épurer les légendes de leurs dieux ; par tous les efforts de leur exégèse, en dépit des railleries de Platon (2) et, plus tard, des protestations indignées de Cicéron (3) ils avaient essayé de faire échec à la mythologie, qui depuis le 5. siècle avant Jésus-Christ devenait de plus en plus anthropomor-

(1) Cf. Cavallera, loc. cit. p. 7.

(2) Cf. Phaedre 229 c.

(3) Cf. *De natura deorum* I, 14, 36 : « Cum vero (Zeno) Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas perceptasque cognitiones deorum ; neque enim Iovem neque Iunonem neque Vestam neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero, sed rebus inanimis atque mutis per quandam significationem haec docet tributa nomina ». Et ailleurs, dans le même ouvrage III, 24, 63 : « Quod cum facitis, illud profecto confitemini longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit ; eos enim, qui di appellantur, rerum naturas esse, non figuras deorum ».

phique et ils s'étaient efforcés de substituer aux différents dieux les forces de la nature sous ses divers aspects (1). La doctrine platonicienne de l'image sensible, élément supérieur, contribua également beaucoup à donner du crédit à l'allégorisme qui, dès lors, devint non plus seulement un moyen d'épurer de vieilles légendes mais une méthode d'exposition doctrinale, une méthode d'enseignement philosophique et moral.

Dès leur contact avec le milieu alexandrin et avec la culture hellénique, les Juifs de la Diaspora furent initiés à l'allégorisme, et ils s'y refugièrent pour trouver un terrain de conciliation entre leurs traditions, leurs doctrines religieuses et la philosophie grecque. Ils montrèrent en Moïse l'inspirateur des philosophes et des poètes : ils indiquèrent leurs Livres Saints comme la source des quelques vérités sur Dieu ou la Providence qu'avaient enseignées Pythagore ou Platon. Au 3. siècle avant Jésus-Christ, des vers, fabriqués par eux, circulèrent sous le couvert des noms d'Orphée, d'Hésiode et d'Homère pour défendre cette thèse. A la suite des Païens cherchant les mystères profonds contenus dans leurs mythes, ils découvrirent eux aussi grâce à l'allégorie les symboles dissimulés sous la lettre de l'Ecriture. Philon fut sans contredit celui qui donna à la méthode allégorique des Juifs Alexandrins son expression la plus complète. Dans les fables grecques, il sut ne prendre que l'idée religieuse ou morale, et, sous les simples récits de la Bible, il fit voir les notions philosophiques et religieuses que Dieu y avait cachées. Par l'allégorie,

(1) A ce propos, le R. P. Lebreton écrit dans son livre *Les Origines du Dogme de la Trinité :* « La seule chose, qui nous intéresse ici, c'est la portée religieuse de ces efforts ; elle est facile à apprécier : tout ce que les vieilles légendes avaient de scabreux et d'immoral s'évanouit en symboles; les tableaux obscènes reçoivent une interprétation honnête ; par là, l'œuvre des poètes qui avait tant choqué Platon, devient à la fois inoffensive et inattaquable.

« Il y a plus : les grandes forces de la nature ont un caractère plus mystérieux et une action plus puissante que les personnalités chétives de l'Olympe classique. On rendait donc au sentiment religieux un aliment plus riche ». Cf. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité,* T I, Les origines, p. 21, Paris, Beauchesne, 1910, Cf. aussi Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs,* Paris, 1904, p. 270-355 ; Ramsay, *Religion of Greece,* Hastings's *Dictionary of the Bible,* Extra Volume surtout page 147-150.

il féconda l'Ecriture; par l'allégorie aussi, il la rendit accessible à l'esprit grec et il put parfois la lui faire goûter ([1]). Malheureusement, il ne garda pas toujours une juste mesure. Grand admirateur des Philosophes Platoniciens et Pythagoriciens ([2]), très expert dans les Ecritures qui avaient nourri son enfance, il se servit trop souvent de l'allégorisme pour exprimer à propos d'un texte sacré « une doctrine n'importe laquelle ou encore n'importe quelle moralité » ([3]). Si l'on veut avoir une idée de cette exégèse de haute fantaisie, il suffira de parcourir le commentaire allégorique des Saintes Lois. Les récits si simples et si émotionnants des débuts de l'humanité s'y transforment en dissertations sur le monde intelligible et sur le progrès moral, en théories sur l'âme humaine et ses diverses parties ([4]). Le récit de la tour de Babel, quoique Philon le tienne pour historique, lui devient une occasion de dire dans son traité de la confusion des langues quelle énergie nous devons déployer contre le péché ([5]). Tout en affirmant le sens littéral ([6]) Philon d'ordinaire, ne s'en soucie guère; pour lui, la lettre c'est le corps, dont le sens mystique est l'âme ([7]); c'est l'ombre, et le sens mystique est la vraie realité ([8]). Pour éviter de choquants anthropomorphismes, il ira même jusqu'à proclamer la nécessité de ne plus laisser subsister la lettre en certains endroits ([9]).

([1]) Cf. Prat, *Origène, Le théologien et l'exégète* p. 15 et ss,; Tixeront, *La Théologie Anténicéenne* p. 46-58, surtout p. 46-49.

([2]) Cf. Eusèbe, *Hist. Eccl.* Lib. II, cap. IV (*PG* XX, 148).

([3]) Cf. Jules Martin, *Philon* p. 24, Paris, Alcan, 1907.

([4]) Cf. Emile Bréhier, *Philon,* commentaire allégorique des Saintes Lois après l'œuvre des six jours. Paris, Picard, 1909.

([5]) Cf. *Confusio* n. 2-38, Mangey T. I, 405-435.

([6]) « Quelques uns, bien assurés que le texte des Lois symbolise des réalités intelligibles, s'appliquent avec grand soin à de telles réalités et ils ne font plus aucun cas de la lettre. Je blâme leur parti pris: il fallait, en effet, avoir souci de l'un et de l'autre, rechercher avec grand zèle les choses invisibles, et conserver, comme un précieux trésor, l'élément visible ». Migr. n. 16. Mangey T. I, p. 450.

([7]) Cf. Migr. n. 16. Mangey T. I, p. 450.

([8]) Cf. *Confusio* n. 38 vers le commencement. Mangey T. I, p. 434.

([9]) Cf. *Alleg* lib. I, n. 2 « in principio ». Mangey T. I, p. 44, lib. II, n. 7 première moitié Mangey T. I, p. 70. Opif. n. 54. Mangey T. I, p. 37. *Alleg*. lib. I, n. 33. Mangey tome I, p. 65 etc. etc.

Et sur ces divers points, quoiqu'il en semble au premier abord, la doctrine de Philon ne pouvait choquer ses coreligionnaires. Eux aussi, ils reconnaissaient dans la Bible un sens littéral et un sens allégorique. Ils admettaient même pour de nombreux passages messianiques un double sens littéral ([1]), et l'autorité de Philon, nullement combattue, eut pour résultat de faire régner désormais en maître l'allégorisme dans les écoles juives d'Alexandrie ([2]).

De leur côté, les chrétiens ne firent pas dès l'origine un mauvais accueil à l'antique doctrine sur l'allégorie, et ils ne proscrivirent pas l'emploi de la méthode allégorique dans l'explication des Livres Saints. L'existence de types ou de figures dans l'Ancien Testament ne reposait-elle pas sur l'enseignement même de l'Apôtre? « Toutes ces choses leur (aux Juifs) sont arrivées en figure, et elles ont été écrites pour notre instruction, à nous qui sommes arrivés à la fin des temps ». (1 Cor. 10, 11) avait écrit Saint Paul dans la I. épitre aux Corinthiens. Au précepte, il avait joint l'exemple. Dans le bœuf que la Loi défend de museler, il avait montré l'ouvrier évangélique, en droit de recueillir pour une moisson spirituelle des fruits, même matériels, de ses travaux en vue de sa subsistance (1 Cor. 9, 9-11). Il avait interprété au sens spirituel l'eau que Moïse fit jaillir du rocher d'Horeb « ils ont tous bu le même breuvage spirituel car ils buvaient à un rocher spirituel qui les accompagnait et ce rocher était le Christ..... Or ces choses ont été des figures de ce qui nous concerne ». (1 Cor. 10, 4. 6) ([3]). L'histoire d'Agar et de Sara était devenue sous sa plume

([1]) Cf. Huet, *Demonstrat. Evang. prop.* IX, cap. CXLI « in principio » cap. CXLII « in principio ». Richard Simon, *Histoire critique du NT.* ch. XX et XXI.

([2]) Sur Philon, on pourra consulter utilement, mais parfois avec réserve, Edersheim, art. *Philo* dans Smith and Wace, *Dictionary of Christian Biography,* T. IV, 1887, p. 357-359. Drummond, *Philo,* dans Hastings's, *Dictionary of the Bible* Extra Volume 1904, p. 197-208. Dans Durand, *Dict. Apologétique* de d'Alès T. I mot *Exégèse* col. 1813-1816. On verra comment les Juifs d'Alexandrie sont passés du figurisme palestinien à l'allégorie littéraire proprement dite qui aboutit à la négation du sens historique. Cette transition s'est opérée sous l'influence de la culture hellénique.

([3]) Dans ces passages, Saint Paul n'a pas voulu faire de l'accommodation, il a usé à l'égard des Corinthiens d'une argumentation basée sur le sens typique. Dans sa pensée, les faits de l'Exode et des Nombres étaient prophétiques ; ils avaient pour but

une figure de la synagogue et de l'Eglise (Gal. 4, 24). Enfin la loi avait été déclarée par lui maintes fois « l'ombre des réalités à venir » en particulier dans Col. 2, 17. Les écrits des Pères Apostoliques, spécialement l'épître du pseudo-Barnabé, imitèrent Saint Paul, mais en exagérant beaucoup ce qui chez lui était toujours resté dans ses justes limites. L'Apôtre avait maintenu la réalité historique des faits de l'Ancienne Alliance. (Dans Gal. 4, 21 et ss., il n'avait nullement l'intention de révoquer en doute l'épisode raconté dans Gen. 21, 6-21). Il avait toujours donné la première place au sens littéral, et s'y était constamment appuyé pour édifier le sens typique ou le sens accommodatice. L'épître du pseudo-Barnabé, au contraire, allégorisa à outrance; elle regarda comme se rapportant à la mortification des sens et des passions, à la contrition du cœur, à l'éloignement du mal toutes les prescriptions de l'Ancienne Loi sur les sacrifices sanglants, sur les Jeûnes, sur la circoncision, et ainsi, non sans danger pour l'historicité des Livres Saints, elle tourna contre les Juifs eux-mêmes cette Loi, objet de leur fierté et cause de leur gloire (1).

En s'adonnant à l'allégorie, Clément d'Alexandrie et Origène n'innovèrent donc point. Ils suivirent un courant qui s'imposait à eux comme méthode d'exposition doctrinale. L'allégorisme était devenu de leur temps à Alexandrie plus qu'ailleurs « une mode, une habitude et un besoin » (2). Et dans le cas, où leur conscience religieuse eût éprouvé quelque répugnance à suivre une tendance, qui répondait si bien à la tournure de leur esprit, ils auraient eu, pour calmer leurs scrupules, sans doute l'exemple de leurs devanciers, mais surtout la doctrine de l'Apôtre.

C'est dans les Stromates, livres V et VI, que Clément d'Alexandrie a exposé tout au long sa doctrine sur l'obscurité de l'Ecriture et son

---

de montrer aux fidèles de son temps leur propre destinée. Si les Corinthiens abusaient des grâces divines, comme avaient fait les Hébreux au désert, ils devaient s'attendre aux mêmes châtiments. Cf. Toussaint, *Epîtres de Saint Paul* T. I, p. 341 et 342; Durand, *Dict. Apologétique* de d'Alès T. I mot *Exégèse* col. 1817-1820.

(1) Cf. Oger et Laurent, *L'épître de Barnabé*, Paris, Picard, 1907. Lire, en particulier, VII, 5 — XII, 12; cf. Durand loc. citat. col. 1820.

(2) Prat, *Origène*, page 15.

interprétation allégorique. La Bible nous transmet des vérités, qui sont, de par leur nature, essentiellement mystérieuses. Faut-il être surpris, dès lors, qu'elle se serve du genre symbolique, qu'elle fasse appel aux signes, aux voiles mystérieux ? A nous de percer cette obscurité, de découvrir le sens spirituel et mystique dont la lettre est comme l'enveloppe et l'écorce ; à nous d'acquérir la « gnose » c'est à dire l'intelligence des sens mystérieux et cachés. Dieu a voulu, et cela dans leur intérêt, que les Saintes Lettres fussent inintelligibles aux esprits non préparés ([1]).

L'Ancien Testament renferme évidemment des Types, il a parfois un caractère symbolique, et la synagogue est une grande et vaste figure de l'Eglise. Clément d'Alexandrie a eu raison de poser ces principes, de les exposer, de les défendre, et parfois il les a appliqués, il faut l'avouer, avec un rare bonheur ([2]). Malheureusement, il s'est laissé aller à des spéculations de pure imagination. N'a-t-il pas vu dans la table du temple l'image de la terre appuyée sur ses quatre pieds : l'été, l'automne, le printemps, l'hiver ? ([3]) Et dans son désir d'un allégorisme à outrance qui ne redoutait ni les explications les plus subtiles, ni les applications les plus bizarres, il n'a pas hésité à interpréter allégoriquement le décalogue ([4]).

Origène avança plus avant encore dans cette voie dangereuse et, pas plus que Clément, il ne se réclama de Philon, dont l'influence sur lui fut pourtant si profonde. Le fait mérite d'être signalé. Quand Origène veut rattacher au passé ses idées sur le sens spirituel ou son exégèse allégorique, il songe toujours à Saint Paul et jamais à Philon ([5]). Ajoutez à cela que diverses raisons d'apologétique pous-

([1]) Cf. *Stromates*, lib. V et VI, *PG* IX, 9-402.

([2]) Cf. L'union d'Isaac et de Rébecca type de l'union du Christ et de l'Eglise *Paedagog.* I, 6 *PG* VIII 300-301, l'explication de la parabole du Bon Samaritain « Liber quis divus salvetur » XXIX, *PG* IX, 633-636 ; l'interprétation allégorique du vase de parfum de Madeleine *Paedagog.* II, 8 ; *PG* VIII, 465.

([3]) Cf. *Strom.* VI, 11 *PG* IX, 309.

([4]) *PG* IX, 357-380. On pourra consulter sur Clément d'Alexandrie Eusèbe, *HE* Lib. V, 11 ; VI, 6. 13 et 14 ; — *Dict. de Théolog.*, Vacant-Mangenot, Mot : *Clément d'Alexandrie :* et surtout Bardenhewer l. c., T. II, pp. 59-61.

([5]) Cf. *Periarchon* IV, 13, *PG* XI, 368 ; *Contra Celsum* IV, 44 *PG* XI, 1100.

saient encore Origène à Alexandrie dans la voie de l'allégorisme : les Gnostiques expliquaient la Bible avec un littéralisme trop souvent grossier, et, pour ce motif, rejetaient l'Ancien Testament, comme inspiré par le Créateur ([1]) ; les Juifs demandaient pour adorer le Christ la réalisation littérale des métaphores ; enfin parmi les Orthodoxes eux-mêmes commençaient à se glisser certaines erreurs anthropomorphiques auxquelles il était urgent de porter remède ([2]).

Origène se mit donc résolument à l'œuvre dans l'espoir de convertir les païens, de gagner les Juifs, et de défendre les Saintes Ecritures.

Pour donner à la méthode allégorique une base d'opération plus solide et moins fantaisiste, il commença par s'efforcer d'établir d'une façon critique le texte de la Bible dont la fixation se trouverait soustraite ainsi désormais au caprice de chacun. Il montrait par là qu'il avait compris toute l'importance que devait avoir, pour la méthode allégorique surtout, la recherche du sens grammatical.

Malheureusement, dans son exégèse allégorique et dans ses théories sur le sens spirituel, il fut d'une hardiesse que Philon lui-même n'avait pas dépassée ([3]). Ce dernier avait allégorisé certaines lois importantes, comme la loi sur le sabbat, sur la circoncision, sur le prêt à gages et les lois cérémonielles. Origène allégorisa dans le Pentateuque presque toutes les lois. Il admit même que parfois les auteurs de l'Ancien et du Nouveau Testament avaient créé de toutes pièces des épisodes en vue de leur enseignement dogmatique et

([1]) Cf. Epiphane, *Heres.* XXXIII 3-7 *PG* XLI, 557-565 lettre de Ptolémée à Flora ; *Dict. d'Apologétique* de d'Alès, Mot *Gnose,* T. II col. 307-308 ; Tixeront, *Théologie anténicéenne* p. 205.

([2]) Cf. Origène, *In Ioann.* T. XIII *PG* XIV, 433,436 ; Grâce à sa méthode allégorique, Origène ne fut pas embarrassé pour défendre l'authenticité de l'Apocalypse contre les millénaristes, qu'il traitait « d'esclaves de la lettre » « solius litterae discipuli » *Periarchon* II, 2 et ss. *PG* XI, 186 et ss.

([3]) Cf. principalement : *in Exodum* Homil. I, n. 4 (*PG* XII, 300, 301) *in Levit.* Homil. VII n. 5 (*PG* XII, 486-489). *Les Annales de Philosophie Chrétienne* ont publié en Décembre 1905 et en Juin 1906 deux articles intitulés : « La Critique Biblique chez Origène ». Dans le premier de ces articles aux pages 242-256 on trouvera réunis plusieurs exemples de l'exégèse allégorique d'Origène.

moral [1]. Contre les anthropomorphites et contre les stoïciens, il utilisa beaucoup les deux thèses platoniciennes sur la transcendance divine et sur le rôle de l'élément sensible. Il sentit bien le danger des principes qu'il posait; tantôt il se défendit de réduire à néant le sens historique et littéral de l'Ecriture, traitant comme des exceptions les cas pourtant si nombreux selon lui où l'allégorie s'imposait [2]; tantôt il affirma que dans l'Ecriture les véritables histoires étaient en plus grand nombre que les épisodes inventés [3]. Il ne sut pas toutefois garder une juste mesure. A la faveur de son symbolisme scripturaire chaque détail de l'Ecriture devint une allégorie, chaque fait historique un symbole, et sous le fallacieux prétexte de sens plus profonds, il en vint à un système d'exégèse idéaliste fécond en applications bizarres, en erreurs et en témérités dangereuses. Si Origène et son prédécesseur Clément d'Alexandrie s'en étaient tenus au principe métaphysique de transcendance tel que l'Ecriture et la Tradition nous l'ont donné, et au principe d'exégèse symbolique sagement appliqué, ils eussent évité la plupart des défauts plus ou moins graves qu'on leur a reprochés [4]. Mais dès lors que toute imperfection, répétition ou allittération dans l'Ecriture devait avoir un sens — dès lors que tout incident délicat se tournait en allégorie, et que tout fait évoquait un sens spirituel et profond, on devait en arriver finalement à substituer

(1) Cf. *Periarchon* lib. IV n. 5 et 8-20 (*PG* XI, 349; 356-385). Ces passages ont été conservés par Saint Basile et Saint Grégoire de Nazianze dans leur Philocalie. Cf. aussi *in Ioann.* Tom. X n. 4 (*PG* XIV, 313, 316).

(2) Cf. *Periarchon* lib. IV n. 15-19 (*PG* 373-385; surtout la colonne 384). « Nous avons montré clairement comment le plus souvent la vérité de l'histoire peut et doit être conservée ».

(3) Cf. *Periarchon* lib. IV n. 19 (*PG* XI, 384-385). « Qu'on ne nous soupçonne pas de dire qu'il n'y a point d'histoire réelle parce que tel ou tel fait ne s'est pas passé à la lettre, ou qu'aucune disposition légale n'est à observer littéralement parce que tel ou tel précepte entendu à la lettre serait déraisonnable ou impossible... Il y a beaucoup plus de choses qui se sont vérifiées réellement au sens historique qu'il n'y en a d'ajoutées pour être comprises simplement au sens spirituel ». (Traduction du Père Prat loc. cit. p. 132).

(4) Cf. De La Barre, *Dictionnaire de Théologie* Vacant-Mangenot Mot *Ecole chrétienne d'Alexandrie,* T. I col. 815; Vigouroux, *Les écoles exégétiques chrétiennes aux premiers siècles de l'Eglise,* Revue Biblique 1892 p. 53-59.

la fantaisie à la lettre de nos Saints Livres, et il n'y aurait pas d'hérésie qui ne pourrait prétendre trouver dans une exégèse aussi complaisante une base scripturaire pour ses dogmes erronés ([1]).

II

La méthode historico-grammaticale, dont les principes exégétiques et les règles d'interprétation des Ecritures devaient être le contre-pied des principes mis en honneur et des règles appliquées à Alexandrie, fut cultivée à l'origine dans les milieux, où prit naissance l'adoptianisme ([2]).

En effet, nous la voyons faire son apparition en Occident, à Rome, vers la fin du second siècle, au sein de la petite église schismatique, groupée autour de l'adoptianiste Théodote. Là, dans un commerce intime avec les œuvres des logiciens, des géomètres et des médecins de l'antiquité, on avait pris l'habitude d'une méthode littéraire sévère, d'une exégèse grammaticale et littérale — sur le terrain biblique, on se préoccupait avant tout de corriger les exemplaires du texte sacré, d'en établir scrupuleusement les leçons ([3]). Et quand en Orient, à Antioche même, quelques années après la mort d'Origène (185-253) vers 260-270 nous voyons la méthode historico-grammaticale se formuler timidement et vaguement, c'est encore dans l'entourage d'un autre adoptianiste, de Paul de Samosate, que nous trouvons les

([1]) Cf. Eusèbe, *HE* lib. VI, 2 et 3, 15 et 16, 19, 23-25. Dans le chapitre 19, Eusèbe nous a conservé la violente diatribe de Porphyre contre Origène. Si quelques uns des griefs formulés sont faux ou exagérés, certains méritent néanmoins de retenir l'attention. — Sur Origène cf. Bardenhewer loc. cit. T. II p. 68-158, surtout p. 117-127.

([2]) L'adoptianisme est une hérésie qui fait de Jésus Christ non le fils naturel de Dieu, mais son fils adoptif par la grâce. Evidemment, il ne faut pas confondre cette erreur de Théodote et de Paul de Samosate avec l'hérésie espagnole du VIII. siècle, qui porte le même nom.

([3]) Cf. Tixeront, *La Théologie Anténicéenne,* p. 310-313 ; Héfélé-Leclercq T. I I. partie p. 132.

fervents adeptes d'une exégèse qui n'étudie dans les Saintes Ecritures que les syllabes et les mots, et qui s'en tient au sens historique le plus étroit ([1]). La méthode d'interprétation historico-grammaticale ne devait pas néanmoins souffrir dès ses débuts des opinions hétérodoxes de ses premiers partisans. Les débats dogmatiques du 4. siècle, les controverses soulevées autour d'Origène entre Rufin et l'Evêque Jean de Jérusalem d'une part, et Saint Jérome, Saint Epiphane et plus tard Théophile d'Alexandrie d'autre part, allaient montrer son utilité et son importance, la faire davantage connaître et apprécier, et opposer nettement le littéralisme à l'allégorisme. Une lutte allait s'engager, qui donnerait dans l'histoire des dogmes l'auréole de la célébrité à l'école d'Antioche et lui permettrait d'atteindre à une gloire comparable à celle, dont avait joui l'école d'Alexandrie. Toutes les opinions, même les plus fantaisistes, pouvaient s'autoriser d'une interprétation allégorique. Pour défendre la Foi, pour venger les Saintes Ecritures de tout soupçon d'hétérodoxie, les champions de l'Eglise seraient contraints de recourir au littéralisme, à ses principes herméneutiques solides, à son explication historico-grammaticale ([2]). Longtemps dédaignée comme « demissa et humilis » ([3]) la méthode exégétique d'Antioche allait devenir pendant un temps, trop court hélas, le plus solide rempart de la vraie foi. Sans doute, elle n'éviterait pas dans la suite avec ses meilleurs docteurs les graves erreurs qui causeront sa ruine rapide. Toutefois, même quand l'école aura cessé d'exister, les principes qu'elle aura mis en honneur, demeureront à travers le moyen âge et les temps modernes, ils parviendront jusqu'à nous, non certes sans de notables améliorations; mais mitigés dans ce qu'ils auront de trop absolu, épurés dans ce qu'ils auront d'erroné, ces principes finiront par s'imposer à l'exégèse scientifique catholique.

([1]) Cf. Eusèbe, *HE* lib. VII, 27-30; Tixeront loc. cit. p. 428-433; Héfélé-Leclercq loc. cit. p. 195-206; Bardenhewer loc. cit. T. II p. 232-235.

([2]) Ce fut le cas de Saint Athanase lui-même dans sa lutte contre l'arianisme. Cf. Bardenhewer loc. cit. T. III p. 63.

([3]) Ces expressions sont employées par Léonce de Byzance pour caractériser l'exégèse de Théodore de Mopsueste. Cf. *PG* LXXXVI Pars prior 1365.

Les historiens divisent généralement l'histoire de l'école d'Antioche en trois périodes :

1. — la période de formation (260-370).
2. — la période d'éclat (370-430).
3. — la période de décadence (après 430).

1. — La période de formation

(260-370)

De la condamnation de Paul de Samosate date la première intervention historique connue de l'école ecclésiastique d'Antioche. Les Prélats d'Orient s'étaient déjà réunis deux fois à Antioche même pour examiner la théologie de l'Evêque de cette ville. Il était accusé d'enseigner à ses fidèles que le Christ n'était devenu Dieu que progressivement et par adoption ([1]). Malgré tous leurs efforts, ils n'avaient pu réussir à amener l'Evêque suspect à formuler sa doctrine. Il trouvait toujours le moyen de se dérober à leurs censures. On décida une troisième réunion pour l'année 267 ou 268 et l'on aboutit grâce au prêtre Malchion, chef d'une école de Sophistes, nous dit Eusèbe « τῶν ᾿επ᾿ ᾿Αντιοκείας ῾Ελληνικῶν παιδευτηρίων διατριβῆς προεστώς » ([2]). Malchion ne craignit pas de discuter avec son Evêque, il parvînt à fixer sa pensée ondoyante et il l'amena à une explication franche et claire. Naturellement, le Concile, exactement informé, condamna Paul de Samosate, prononça sa déposition et mit à sa place sur le siège d'Antioche Domnus, le fils de Démétrien, l'ancien Evêque ([3]).

Paul de Samosate, comme bien l'on pense, ne voulut pas se soumettre. Aimé du peuple et du clergé, dont il avait favorisé la

([1]) « Angelus diaboli est Samosetanus Paulus, qui purum Hominem dicere praesumpsit Dominum Iesum Christum et negavit exsistentiam divinitatis Unigeniti, quae est ante saecula ». SWETE *Theodori Mopsuesteni fragmenta dogmatica* T. II p. 332.

([2]) *HE* Lib. VII, 29.

([3]) Sur la dispute de Malchion et de Paul de Samosate. Cf. GALLANDI, *Bibl. vet. patr.* T. III 558-562, reproduit dans MIGNE *PG* X, 247-260 ; ROUTH, *Reliquiae sacrae* III 300-316 et 324-365 ; PITRA, *Analecta sacra* III 600-601, et P., MARTIN dans PITRA loc. citat. IV 183-186 ; 423-425.

licence, protégé par la Reine de Palmyre Zénobie, il résolut d'évincer Domnus et de se maintenir sur son trône épiscopal. La querelle fut portée devant Aurélien; une sentence impériale le déclara déposé. Ses partisans lui restèrent néanmoins fidèles, et ne désarmèrent pas. Ils préférèrent vivre à part à Antioche, former une petite communauté, encourir les rigueurs de Timée et surtout de Cyrille, successeurs de Domnus, plutôt que de se réconcilier avec la grande église. L'un des chefs des opposants fut précisément le prêtre Lucien; et c'est dans le cercle intime des disciples, qui se groupaient autour de lui et autour d'un autre prêtre Dorothée que l'on commença à appliquer systématiquement cette méthode dialectique aristotélicienne et cette recherche absolue du sens littéral et historique qui caractérisent les théologiens d'Antioche. L'école exégétique d'Antioche était née ([1]). Ses deux premiers fondateurs Dorothée et Lucien étaient pour leur temps de grands savants. A une science profane approfondie, ils unissaient une grande connaissance des Ecritures; ils savaient l'hébreu et Eusèbe de Césarée raconte avec quel plaisir il entendit Dorothée commenter à l'Eglise les Livres Saints ([2]). Enfin, tous les deux cou-

([1]) Nous avons parlé plus haut d'une école de Sophistes dirigée à Antioche par Malchion. On y donnait selon Eusèbe (*HE* Lib. VII cap. 29) « l'enseignement des Grecs ». Nous parlons ici d'une école exégétique proprement dite. Nous n'assimilons pas ces deux institutions. Sans doute après avoir brillamment professé la rhétorique, Malchion devenu prêtre dirigea l'école « hellénique » d'Antioche (Eusèbe *HE* Lib. VII cap. 29) mais nous n'avons sur son enseignement aucun document qui nous permette de conclure avec certitude que ses principes exégétiques etaient identiques à ceux de Lucien. Dans ces conditions, il semble préférable de s'en tenir à l'opinion communément reçue, qui fait de Dorothée et de Lucien les vrais fondateurs de l'école d'Antioche. Notons aussi qu'à son origine et jusqu'à la réconciliation de Lucien d'Antioche avec l'église officielle l'école exégétique fut frappée d'interdit par les divers évêques qui se succédèrent sur le siège patriarcal d'Antioche.

([2]) Cf. Eusèbe, *HE* Lib. VII cap. 32: « ... Nous avons connu Dorothée, qui avait été jugé digne du sacerdoce à Antioche, c'était un homme de savoir. Il était devenu amateur des choses divines, et s'était occupé avec soin de la langue hébraïque, au point d'être arrivé à lire et à comprendre aisément les textes hébreux eux-mêmes... nous l'avons entendu expliquer les Ecritures d'une façon judicieuse dans l'église ».

ronnèrent leur vie par le martyre en l'année 312 (7 Janvier) sous l'empereur Maximin [1].

Tels sont les traits qui leur sont communs. Peu de renseignements d'ailleurs nous sont parvenus sur eux — mais si l'on juge de leur importance respective par ce que nous savons de chacun d'eux, Lucien mérite une place à part. Par son instruction, par sa culture et par ses travaux, il était admirablement préparé à devenir un chef. Il fut l'Origène de l'école d'Antioche.

D'après sa légende hagiographique [2] Saint Lucien naquit à Samosate de parents distingués; il étudia les sciences ecclésiastiques à Edesse, sous la direction de l'habile exégète Macaire. Vers l'an 260, il alla à Antioche où il fréquenta sans doute le « παιδευτήριον » de Malchion. Ordonné prêtre, il se trouva bientôt lui-même à la tête d'une école importante et eut de nombreux disciples. Les historiens ne parlent pas de lui à l'occasion des synodes, qui se tinrent alors contre Paul de Samosate; mais une lettre d'Alexandre d'Alexandrie

(1) Cf. Eusèbe, *HE* Lib. VIII cap. 13 « parmi les martyrs d'Antioche, Lucien, qui pendant toute sa vie fut un prêtre excellent de l'église de ce pays ». Cf. aussi *HE* Lib. IX cap. 6. Dans son livre VIII cap. 1 et 6 Eusèbe parle d'un Dorothée dévoué et fidèle aux princes, qui aurait perdu la vie par la strangulation, après des combats multiples, avec beaucoup d'autres de la domesticité impériale. Comme au Lib. VII cap. 32 Eusèbe nous a montré Dorothée chargé per l'empereur de l'administration de la teinturerie de pourpre de Tyr, on peut, semble-t-il, rapprocher ces divers passages et conclure qu'il s'agit du même personnage. En dehors de la notice citée plus haut, nous ne savons rien de l'activité littéraire de Dorothée. Ni Eusèbe, ni St. Jérôme ne mentionnent ses ouvrages. A partir du 9. siècle, la littérature byzantine parle d'un Dorothée de Tyr, qui aurait composé des écrits sur les prophètes, sur les apôtres et sur les 70 disciples. Ce Dorothée de Tyr n'a dû son existence qu'à une confusion. Du Dorothée d'Antioche que mentionne Eusèbe comme administrateur de la teinturerie impériale de Tyr on a fait un évêque de Tyr. Les œuvres attribuées dans la patrologie de Migne à ce Dorothée de Tyr semblent être trop récentes pour avoir pu appartenir à Dorothée d'Antioche Cf. Bardenhewer loc. citat. T. II p. 241. 242 ; Batiffol, *La Litterature Grecque*, 3. édit. p. 190.

(2) Nous n'avons pas l'intention de donner comme certains tous les faits contenus dans la légende de St. Lucien ; d'abord, parce qu'elle est tardive, elle dépend de Philostorge (fin du 4. siècle) ensuite, parce que la littérature arienne exploita et embellit le souvenir de St. Lucien.

à Alexandre de Constantinople ([1]) nous apprend que Lucien resta le disciple fervent et l'ami déclaré de l'Evêque déposé. Pour ces motifs, il fut même séparé de l'Eglise sous les deux successeurs de Paul de Samosate: Domnus et Timée et pendant une partie de l'épiscopat de Cyrille. Ce dernier, jugeant acceptables les satisfactions offertes, voulut bien le recevoir dans sa communion et lui redonner une situation officielle dans l'Eglise d'Antioche ([2]). Il l'occupa jusqu'à sa mort qui eut lieu le 7 Janvier 312 à Nicomédie, durant la persécution de Maximin. Ses restes furent ensevelis à Hélénopolis, et sa fête fut célébrée le 7 Janvier. Nous avons même le panégyrique que St. Jean Chrysostome prononça à cette occasion à Antioche le 7 Janvier 387 ([3]); ce discours ne nous apporte d'ailleurs aucun document sur le rôle doctrinal et exégétique de Lucien d'Antioche ([4]).

L'œuvre exégétique principale de Lucien d'Antioche, celle à laquelle il dut de jouer dans son école un rôle analogue à celui que joua Origène dans l'école d'Alexandrie, fut sa recension des LXX, souvent appelée à cause de son nom « λουκιανός », ou même simplement « κοινή » en raison de sa diffusion. Voici en quels termes

([1]) Cf. Théodoret, *Hist. eccles.* Lib. I Cap. III, *PG* LXXXII, 901.

([2]) La lettre d'Alexandre d'Alexandrie à Alexandre de Constantinople, rapportée par Théodoret, est le seul témoignage que nous ayions de l'excommunication de Lucien d'Antioche. St. Jérome, St. Jean Chrysostome n'y font pas la moindre allusion. Pour ce motif Gwatkin a cru pouvoir nier cette excommunication (*Studies of arianism* p. 18 note 1).

([3]) *PG* T. L col. 519-526.

([4]) Sur Lucien d'Antioche, on peut consulter encore : Eusèbe, *HE* Lib. VIII cap. 13, Lib. IX cap. 6; St. Jérôme, *De viris illustribus* cap. LXXVII ; Syméon Métaphraste, *PG* CXIV 397-400; Suidas, Mot *Lucianus* Edit. Bernhardy T. II ; *Acta Sanctorum* Ianuarii I. Venet. 1734 p. 357-365 ; Ruinart, *Acta primorum Martyrum* 1713 p. 503-507 ; Ulysse Chevalier, *Bio-Bibliographie* 1424 ; Batiffol, *Etude d'hagiographie arienne* « La passion de St. Lucien d'Antioche » Compte-rendu du congrès scientifique international des Catholiques tenu à Paris en 1891 2. section. *Sciences religieuses* p. 181-186 ; cette passion se trouve en grec dans Migne *PG* CXIV 279-415 ; *Analecta Bollandiana* T. X p. 471 ; Bardenhewer loc. citat. T. II p. 235-241 ; Prat, Mot *Lucien d'Antioche* dans le *Dict. de la Bible* de Vigouroux T. IV, col. 403-407 ; Harnack, *Lucian von Samosata* dans *Real-Encyklopädie für protest. Kirche und Theol.* 1902. Tome XI, p. 659-666.

en parle St Jérôme dans un texte bien connu : « Alexandria et Aegyptus in Septuaginta suis Hesychium laudat auctorem. Constantinopolis usque Antiochiam Luciani martyris exemplaria probat. Mediae inter has provinciae palaestinos codices legunt, quos ab Origene elaboratos Eusebius et Pamphilus vulgaverunt; totusque orbis hac inter se trifaria varietate compugnat » ([1]).

Ce texte nous apprend que la recension de Lucien d'Antioche prenait place au temps de St Jérôme à côté de celle d'Origène et d'Hésychius, qu'elle était même généralement adoptée dans toute l'Asie Mineure puisque l'on s'en servait d'Antioche à Constantinople. Lucien l'avait entreprise pour restaurer l'œuvre d'Origène. A la fin du 3. siècle le texte des Hexaples avait beaucoup souffert des erreurs et des maladresses des copistes et aussi, selon Suidas, de la malice « des Grecs qui en avaient voulu changer l'esprit par l'introduction d'éléments étrangers ». Connaissant parfaitement l'hébreu ([2]), encouragé d'ailleurs par l'exemple de son illustre prédécesseur, Lucien voulut corriger le texte hexaplaire. Il prit pour base de sa recension le texte hébreu de son temps. Bien que substantiellement identique à notre texte massorétique actuel, ce texte présentait néanmoins, ici et là, quelques divergences. Plusieurs siècles, en effet, le séparaient du texte hébreu sur lequel avait été composée autrefois la version grecque dont l'Eglise d'Antioche se servait avant Lucien ; c'était plus qu'il n'en fallait pour amener avec le concours des copistes et des commentateurs des variantes assez fréquentes, quoique peu étendues, entre un texte hébreu du 3. ou du 2. siècle avant Jésus-Christ et un texte hébreu du 4. siècle après Jésus-Christ. Il n'y a donc pas lieu d'être surpris si, appuyé sur un tel texte, Lucien eut à faire maintes corrections, éliminations ou additions, si même parfois pour

([1]) Cf. *Praefat. in Paralip. PL* XXVIII, 1324. Ailleurs *De viris illustribus* cap. LXXVII, St Jérôme a écrit : « tantum in Scripturarum studio laboravit ut usque nunc quaedam exemplaria Scripturarum Lucianea nuncupentur ».

([2]) La connaissance de l'hébreu par Lucien d'Antioche ne saurait être mise en doute ; elle est d'ailleurs attestée par sa recension de l'Anc. Test. « Lucien nous dit Suidas, reprit les Septante et sur l'hébreu qu'il savait à la perfection, il entreprit de les corriger en y consacrant un travail énorme ». Cf. Suidas, *Lex.* Mot *Lucianus* Edit. Bernhardy II, p. 607-609.

certains passages, comme 2 Reg. 23, 1-5 sa recension équivaut à une traduction nouvelle ([1]). Il dut maintenir là ou il les trouva les signes diacritiques d'Origène et essayer de les rétablir là où ils avaient disparu. Il est probable qu'il se servit aussi de la Peschitto pour établir son texte. Il avait été formé à Edesse, dans un milieu où cette version régnait en souveraine; durant son séjour, il s'était familiarisé avec ses leçons intéressantes et ses variantes importantes. Dans une édition critique, qui visait à rétablir un texte primitif, il ne pouvait pas négliger cette source d'information. Edersheim et Nestle l'ont cru et récemment après des études minutieuses de détail Stockmayer et Méritan ont conclu dans le même sens ([2]).

On n'avait parlé jusqu'à ces dernières années qu'avec une certaine réserve d'une recension du Nouveau Testament par Lucien d'Antioche; on devient maintenant plus affirmatif. L'opinion émise par Hug en 1808 ([3]) sur une participation du martyr St. Lucien à une recension du Nouveau Testament, rejetée autrefois par les critiques et considérée seulement comme probable par Westcott-Hort est admise de nos jours par Sanday, von Soden, Nestle et plusieurs autres savants.

Déjà, l'antiquité avait connu des exemplaires lucianiques du Nouveau Testament. Dans sa préface au Pape St. Damase sur les évangélistes, St. Jérôme s'était même exprimé à leur endroit en termes peu laudatifs: « Praetermitto eos codices quos a Luciano et Hesychio nuncupatos paucorum hominum asserit perversa contentio quibus utique nec in toto veteri instrumento post septuaginta interpretes emendare quid licuit, nec in novo profuit emendasse » ([4]). Et le décret de Gélase avait mentionné les évangiles de Lucien parmi les livres à

([1]) Cf. PRAT, Mot *Lucien d'Antioche, Dict. de la Bible* de VIGOUROUX, T. IV, col. 405 et 406.

([2]) Cf. TH. STOCKMAYER, *Hat Lucian zu seiner Septuagintarevision die Peschito benutzt?* Zeitschrift für die A. T. Wissenschaft XII (1902) p. 208-223. MÉRITAN, *La version grecque des Livres de Samuel,* précédée d'une introduction sur la critique textuelle, Paris, 1898, p. 96-113.

([3]) *Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments,* 4. édit. Stuttgart et Tubingue 1847, T. I, p. 168-191.

([4]) *PL* XXIX, 527.

rejeter: « evangelia quae falsavit Lucianus, apocrypha » (1). Les critiques modernes peuvent donc s'autoriser de ces témoignages pour attribuer à Lucien le texte néotestamentaire, dit syrien, élaboré à Antioche au 4. siècle; ils le peuvent d'autant mieux que ce texte syrien retrouvé et reconstitué par eux présente tous les traits caractéristiques de la recension lucianique de l'Ancien Testament (2).

Si Westcott-Hort et von Soden s'entendent sur le même nom de Lucien pour faire remonter jusqu'à lui, avec probabilité disent les premiers, avec certitude dit le critique de Berlin, une recension du texte du Nouveau Testament, ils diffèrent radicalement d'avis sur les circonstances dans lesquelles cette recension prit naissance, et sur les influences diverses qu'elle subit.

Partant de ce fait que la version syriaque Peschitto tient le milieu entre les plus anciens textes et ceux qui se retrouvent dans les Pères de l'Eglise postérieurs au 4. siècle, Westcott-Hort prétendent que deux recensions des textes néo-testamentaires auraient eu lieu à Antioche : l'une entreprise au début du 4. siècle, probablement par Lucien, aurait servi à reviser la Peschitto, l'autre plus complète, établie d'après les mêmes principes, terminée vers le milieu du 4. siècle, aurait produit définitivement ce texte syrien, dont la diffusion fut immense par tout l'Orient (3).

Récemment, von Soden a essayé un nouveau groupement des textes néo-testamentaires. Selon lui, ces textes comme ceux de l'Ancien Testament ont été soumis à trois recensions différentes à Antioche, en Egypte, et en Palestine. A Antioche, le texte du Nouveau Testament a été établi par Lucien. Son édition a subi l'influence du Dia-

(1) *PL* LIX, 162.

(2) Ces traits caractéristiques sont : agglomération des variantes ; explication des passages difficiles par l'introduction de conjonctions, la substitution de noms propres aux pronoms et de formes familières aux formes peu usitées ; suppression des barbarismes réels ou prétendus du type primitif ; orthographe plus correcte : tendance vers un style d'un plus pur classicisme, et, pour y arriver : uniformisation des temps des verbes à l'intérieur d'une même phrase, construction parallélique entre les divers membres de la phrase, suppression des répétitions de mots etc. etc.

(3) Westcott et Hort, *The New Testament in Greek*. Introduction p. 138, 139. Cambridge 2. édit. 1896 : Jacquier, *Le texte du Nouveau Testament*, p. 450-463.

tessaron de Tatien traduit en grec; on la trouve dans les manuscrits du type syrien ou antiochien, et elle offre la plus ancienne et la meilleure forme du texte, celle qui servit de base au commentaire antiochien des évangiles ; pour le premier et le quatrième évangile, elle reproduit le texte du commentaire de St. Jean Chrysostome. Plus tard de ce texte de Lucien désigné par le sigle K^1 sont dérivés d'autres types K^x, K^r altérés sous diverses influences; des combinaisons de K^1 ou de K^x avec des textes appartenant à d'autres recensions ont donné des groupes sans originalité K^i, K^{ik} (1).

Westcott-Hort voyaient dans le texte syrien une combinaison des textes neutre et occidental, et ils considéraient comme protagonistes du type neutre le Vaticanus et le Sinaïticus — Von Soden voit dans K^1 un texte qui, dans sa forme la plus ancienne, aurait influencé ces deux manuscrits; — Westcott-Hort admettaient une réaction du texte syrien première forme sur la Peschitto; Von Soden attribue à une source commune les points de ressemblance entre K^1 et la Peschitto; d'autre part, il admet une influence réciproque de K^1 sur la Peschitto et de la Peschitto sur K^1. Enfin, le point capital de son système c'est l'influence du Diatessaron de Tatien non seulement sur K^1 mais encore sur presque tous les textes néo-testamentaires. Cette dernière hypothèse est très sujette à caution; pour le codex Bezae et les vieilles versions latines et syriaques Dom Chapman l'a déjà victorieusement écartée (2).

Les disciples de St. Lucien furent nombreux; nous n'en connaissons que quelques uns. Parmi eux, nous pouvons citer Eusèbe, le précepteur du César Julien, le futur évêque de Nicomédie, Astérios de Cappadoce, l'auteur de plusieurs commentaires sur la Bible qui ne nous sont pas parvenus, Maris de Chalcédoine, Théognis de Nicée, Léonce d'Antioche, le diacre Eunomius, Théodore d'Héraclée, Eusèbe

(1) *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestellt auf grund ihrer Textgeschichte.* Untersuchungen. Berlin 1902-1910 ; Jacquier loc. citat. *Le texte du Nouveau Testament* p. 499-527, sur l'ensemble de la question Mangenot, *Le texte du Nouveau Testament dans le Dict. de la Bible* de Vigouroux T. V. col. 2122, 2123.

(2) Cf. *Revue bénédictine* Juillet 1912 p. 233 et ss.

d'Emèse et, enfin, Arius lui-même ([1]). Ainsi, nous trouvons groupés autour de Lucien et l'auteur de l'hérésie arienne et tous ceux qui en furent les chefs et les défenseurs. Fiers de leur maître, tous ces disciples aimaient à s'appeler « Collucianistes » et, ce qui fut plus dangereux pour la mémoire de St. Lucien, Arius ne craignit pas de faire remonter jusqu'à lui sa doctrine et de se couvrir de son nom ([2]).

En avait-il le droit? et quelle fut au juste la responsabilité du Maître dans les écarts du Disciple? Le peu de documents que nous avons sur Lucien d'Antioche rend délicate la réponse à cette question. On ne voudrait pas prêter au Saint Martyr les opinions que purent avoir ses disciples en exagérant ou en faussant sa doctrine et, quand St. Epiphane vient nous dire que Lucien et les Lucianistes niaient l'intelligence humaine du Fils ([3]), on semble plutôt porté à rejeter sur les Lucianistes seuls la responsabilité de cette négation. Mais enfin, on ne peut pas ne pas se souvenir des faveurs de Lucien d'Antioche pour l'adoptianisme de Paul de Samosate; on ne peut pas oublier non plus qu'à Antioche l'arianisme trouva un terrain tout préparé, et que longtemps l'opposition antinicéenne put s'y maintenir triomphante. Enfin, dans sa lettre déjà citée à Eusèbe de Nicomédie, Arius donne comme un des points fondamentaux de la doctrine de Lucien la négation de l'égalité du Père et du Fils sous le rapport de l'éternité. Il semble donc somme toute qu'après la condamnation de Paul de Samosate on mitigea, sans les abandonner totalement, dans l'entourage de Lucien des idées peu orthodoxes. Si on ne continua plus de nier la préexistence personnelle du Christ, on admit néanmoins un Verbe tiré du néant, créé par Dieu, pour être l'instrument de la

([1]) Sur les « Collucianistes » cf. Harnack, *Antiochenische Schule* dans *Réal-Encyclopädie fur protest. Theol. und Kirche* 1896 T. I p. 591-595 et Bardenhewer, loc. cit. T. III p. 41-44; Philostorge, *Hist. eccl.* II, 12-14 et III, 15.

([2]) Cf. Théodoret, *PG* LXXXII, 909, et la lettre d'Arius à Eusèbe de Nicomédie 909-912.

([3]) Cf. *Haeres.* cap. XLIII *PG* XLI, 817; cap. LXXVI *PG* XLII 819-820; Ancorat XXXIII; *PG* XLIII, 77. — Alexandre d'Alexandrie (mort en 328) le prédécesseur de St. Athanase a présenté Arius et Achillée comme des rejetons secrets de Paul de Samosate et de Lucien d'Antioche (*PG* XVIII 547-571). Il a vu dans l'arianisme la légitime conséquence de la théologie subordinatienne de Lucien.

création subséquente, et il semble bien qu'il faille dire que l'adoptianisme de Paul de Samosate a rejoint l'arianisme par l'intermédiaire de Lucien d'Antioche ([1]).

([1]) Nous ne pouvons pas examiner ici les rapports doctrinaux entre Lucien d'Antioche et l'Arianisme. Cet examen d'ailleurs n'est pas de notre ressort. On a pu exagérer en appelant Lucien le Père de l'Arianisme — mais on ne saurait nier qu'Arius trouva dans l'enseignement de son Maître une base à ses erreurs, ou même simplement des principes qui logiquement devaient l'y conduire. Ainsi pensent: Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise* T. I p. 499; Tixeront, *La Théologie anténicéenne* p. 432; Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Leipzig 3. édit. 1894 T. II p. 182-186; Bardenhewer, loc. cit. T. II p. 237: « Ohne Zweifel ist Lucian als der eigentliche Vater des Arianismus anzusehen ». Héfélé-Leclercq T. I, I partie p. 347, 348; Baronius, parce qu'il mourut martyr, a cherché à laver St. Lucien de tout soupçon d'hérésie, tout en reconnaissant qu'il s'est servi d'expressions impropres dans sa polémique contre les Sabelliens et contre le prêtre Pancrace d'Antioche cf. *Annales* ad ann. 311 n. 12 et ad ann. 318 n. 75. Kihn ne veut pas admettre non plus que Lucien soit stigmatisé comme un hérétique, en raison des écrits de ses élèves « Den Martyrer Lucian, den Stifter unserer Schule von Lucian, dem Haupte der arianischen Syllukianisten, zu trennen, scheint mir vergebliches und engherziges Bemühen. Ebenso verkehrt ist es, ihn als Häretiker zu brandmarken, weil sich seine Schüler auf ihn beriefen. Hatte er sich in der Terminologie über die Trinitätslehre, bevor hierüber Streit entstand, ungenau ausgedrückt, so ist dies eine in der kirchlichen Literär- und Dogmengeschichte nicht vereinzelt dastehende Erscheinung ». Kihn loc. cit. p. 11. L'opinion de Mr. Cavallera est plus réservée et mieux nuancée. « Sans doute dans ses origines l'arianisme n'est peut-être pas autant qu'on le dit, issu de l'enseignement du prêtre martyr Saint Lucien. Les ariens avaient trop d'intérêt à mettre de leur côté l'influence que ce patronage leur assurait pour que leur témoignage ne soit pas suspect. Il n'en reste pas moins que l'hérésiarque et ses amis de la première heure se glorifiaient du titre de « collucianistes » et cherchaient un lien de solidarité dans les souvenirs de l'enseignement commun reçu à Antioche », cf. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* p. 4 et 5. — Récemment, M. Gustave Bardy a consacré deux articles à l'examen de l'authenticité du fameux symbole attribué par Sozomène (*HE* III, 5) à Lucien d'Antioche. La seule conclusion ferme qu'il se soit crû en mesure de formuler est que ce symbole a une origine antiochienne, probablement antérieure au Concile de Nicée, et probablement aussi inspirée des vues de Lucien d'Antioche et de ses disciples (Astérius?) « Nous ne saurions aller au delà, dit-il; en particulier, rien en dehors du témoignage de Sozomène... ne nous autorise à penser que nous soyons en présence de la profession de foi authentique du martyr Lucien. Cette conclusion n'est pas nouvelle; moins absolue que celle de Gwatkin qui admet sans hésitation l'authenticité lucianique, ou au moins astérienne, du symbole d'Antioche, moins ingénieuse que

L'arianisme n'eut pas toutefois pour l'école d'Antioche les funestes conséquences qu'aura pour elle le Nestorianisme deux siècles plus tard. Il ne l'étouffa pas dans son berceau. Bien au contraire, il lui donna un puissant élan. St. Athanase dans sa lutte contre Arius dut suivre son adversaire sur son terrain, abandonner momentanément la méthode allégorique, utilisée généralement par lui dans ses commentaires de l'Ecriture, pour s'attacher à l'explication littérale des livres saints. Par ses œuvres polémiques, où il donne aux textes bibliques un sens aussi riche que pénétrant, il montra quels services pouvait rendre à la défense de la foi une méthode sévère d'interprétation des Ecritures, basée sur la signification de chaque mot, sur le contexte et sur l'histoire. Par là il apporta à l'école naissante d'Antioche un secours pour le moins inattendu! Quoique fervent alexandrin, poussé par la nécessité de défendre la foi, il reconnaissait la supériorité de la méthode antiochienne sur celle qu'il avait appris à utiliser dans son enfance ([1]).

Un des disciples de St. Lucien, Eusèbe d'Emèse, commença lui

---

celle de Robertson qui suppose que nous pouvons être en présence de la formule signée par Lucien quand il fit sa paix avec l'évêque Cyrille; moins sceptique que celle de Batiffol qui se borne à dire que « le symbole de foi, que, au témoignage de Sozomène, les évêques du synode d'Antioche attribuaient à Lucien, est tenu pour supposé » elle se rapproche de celles de Caspari, de Harnack, de Snellman. Plus modeste, elle a des chances, par sa modération même, de représenter exactement tout ce que l'état actuel de nos connaissances nous permet d'affirmer... Ni réhabilité, ni condamné le savant exégète reste pour nous un mystère. Peut-on espérer que quelque découverte heureuse permettra un jour de connaître plus complètement celui en qui l'on a pu voir le précurseur de l'arianisme et qui, pourtant, n'hésita pas à donner sa vie en témoignage de la vérité catholique? » Cf. *Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode* in *Encoeniis*. *Recherches de Science Religieuse* Mars-Avril; Mai-Juin 1912 p. 139-155; p. 230-244.

([1]) Cf. Tixeront, *Histoire des dogmes* T. II. De St. Athanase à St. Augustin 3. édition, p. 5; Bardy, *Didyme l'Aveugle* p. 204. « Les nécessités de la controverse arienne n'ont sans doute pas peu contribué à accentuer l'importance du sens littéral, lorsqu'il s'agit de prouver contre les hérésies la divinité du Sauveur, ou la perfection de son humanité au moyen des textes évangéliques. Déjà Athanase l'avait bien compris et avait insisté sur la valeur historique, et la signification littérale non seulement des Evangiles, mais encore d'un certain nombre de passages de l'Ancien Testament ».

aussi à Edesse son instruction profane et religieuse. Il alla ensuite chercher à Césarée auprès d'Eusèbe et de Patrophile de Scythopolis les notions indispensables à l'étude scientifique de la Bible. Puis il vint à Antioche au moment de la déposition de St. Eustathe (330) et comme Euphronios (332-333) voulait l'élever à la prêtrise, pour fuir cette charge il se sauva à Alexandrie. Pendant son séjour dans la métropole égyptienne, il fréquenta les écoles des philosophes. Il était revenu à Antioche, lorsque le Concile qui déposa Athanase en 340 songea à l'élever au siège patriarcal d'Alexandrie. Le grand attachement du peuple d'Alexandrie pour son évêque légitime lui fit refuser ce dangereux honneur. On l'envoya alors à Emèse. Plus tard nous le retrouvons à Antioche et l'empereur Constance, qui l'avait en haute estime l'invita souvent à le suivre dans ses expéditions. Ecrivain élégant, prédicateur éloquent, Eusèbe d'Emèse publia un commentaire en dix livres sur l'Epitre aux Galates, un autre sur la Genèse, une série de courtes homélies sur les Evangiles et quelques écrits polémiques: « Adversus Iudaeos, Adversus Gentes, Adversus Novatianos ». La plupart de ces ouvrages ont été détruits avec la littérature arienne, et les Chaînes n'ont gardé que peu de traces des explications exégétiques d'Eusèbe d'Emèse [1]. Dans son catalogue des écrivains ecclésiastiques, St Jérôme s'est exprimé sur ce person-

[1] Sur Eusèbe d'Emèse cf. Socrate, *HE PG* LXVII 197, 200; Sozomène, *HE PG* LXVII 1045, 1048; Tillemont, *Mémoires* T. VI p. 60 et ss.; Thilo, *Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa* (Halle 1832). Plusieurs des fragments attribués à Eusèbe d'Emèse dans *PG* LXXXVI, 463 et ss. sont suspects et trahissent selon Thilo la main d'Eusèbe d'Alexandrie (6. siècle). Par contre, on doit restituer à Eusèbe d'Emèse les deux premières des 14 homélies latines publiées en 1643 par le P. Sirmond comme appartenant à Eusèbe de Césarée (*PG* XXIV 1047 et ss.). Sont considérées par tous comme apocryphes les 56 homélies « ad populum et monachos » et les 142 homélies « in Evangelia festosque dies totius anni ». imprimées à Paris en 1547 et 1554. P. Uspensky et V. Beneševic' ont publié en 1911 un catalogue des manuscrits grecs du monastère de Sainte Catherine au Sinaï. La première section consacrée à l'Ecriture Sainte, contient à côté de textes bibliques des chaînes patristiques intéressantes. On y trouve notamment des paraphrases d'Eusèbe d'Emèse sur la Genèse La *Revue biblique* avril 1912 p. 294, 295 en a donné quelques spécimens.

nage en termes tout à fait élogieux: « Elegantis et rhetorici ingenii, innumerabiles et qui ad plausum pertinent, confecit libros [1] ».

Avec St Lucien, Dorothée et Eusèbe d'Emèse, il faut aussi mentionner parmi les maîtres de la pensée dans cette période de formation de l'école d'Antioche: l'Evêque St Eustathe déposé en 330, puis exilé à Trajanopolis en Thrace, où il mourut avant 337 [2], Mélèce, qui sera en 360 élu évêque d'Antioche et qui mourra en 381 à Constantinople au second Concile œcuménique, dont il avait la présidence [3] et enfin Flavien, élu en 381, successeur de Mélèce [4].

Il nous est parvenu, sous le nom d'Eustathe, un traité sur l'esprit de prophétie, dirigé contre Origène, c'est le seul de ses écrits de théologie ou d'exégèse, qui nous ait été conservé en entier. Il est intitulé De engastrimytho, ou dissertation contre Origène au sujet de la Pythonisse d'Endor: Κατὰ Ὠριγένους εἰς τὸ ἐγγαστριμύθου θεώρημα διαγνωστικός; et a été publié pour la première fois à Lyon en 1629 par Allatius. Il a été réimprimé dans Migne (*PG* XVIII 613-674) [5]. C'est une vigoureuse critique de la méthode d'exégèse alexandrine et spécialement des procédés allégoriques d'Origène. Le célèbre alexandrin est pris violemment à partie pour avoir traité de fables et de mythes l'histoire de la création et l'œuvre des six jours; et il lui est

(1) Cf. *De Viris illustribus* cap. 90 *PL* XXIII.

(2) Sur St. Eustathe cf. Jérome, *De Viris illustr.* cap. LXXXV *PL* XXIII, 691, Epist. 70 et 73 *PL* XXII 667, 677; Eusebii *chronicorum* an. 331 *PG* XIX, 587; St. Jean Chrysostome, *Homilia in Eustathium Antioch. PG* L 597-606; Théodoret, *HE* lib. I, cap. 7, 21; lib. III, cap. 4 *PG* LXXXII; Eranistes, dial. 2 et 3 *PG* LXXXIII, 175 et ss., 285 et ss.; Socrate, *HE* lib. I, cap. 24; lib. IV, cap. 14; lib. VI, cap. 13 *PG* LXVII; Sozomène, *HE* lib. I, cap. 2; lib. II, cap. 18; lib. VI, cap. 13 *PG* LXVII; Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum PL* LXVII 795-796; Cavallera, *Le Schisme d'Antioche* chap. I, p. 33-70; Salaville, dans le *Dict. de Théologie* Vacant-Mangenot au mot *Eustathe* fascic. 38, col. 1554-1565 où on trouvera la liste de tous les travaux relatifs à St Eustathe.

(3) Sur St. Mélèce cf. Cavallera, loc. cit. chap. II et ss.; p. 71 et ss.

(4) Sur Flavien cf. Tillemont, loc. cit. T. X art. V où l'on trouvera réunis les éloges de St. Jean Chrysostome sur Flavien et son activité pastorale. Cf. aussi Cavallera, loc. cit. chap. VIII et ss.; p. 245 et ss.

(5) En 1886, Jahn a donné une édition critique du *De Engastrimytho* dans *Texte und Untersuchungen* sous le titre *Des heiligen Eustathius Beurtheilung des Origenes.*

reproché, au contraire, d'avoir pris au sens littéral le récit de la consultation par Samuel de la Pythonisse d'Endor, et l'évocation par cette dernière de l'ombre de Samuel (1 Sam. 28, 7 et ss.) comme si un démon avait la puissance de faire revenir sur la terre l'âme d'un trépassé! ([1])

En dehors du « De Engastrimytho » nous ne possédons que de très courts fragments des nombreux commentaires exégétiques que composa St Eustathe pour lutter contre les Ariens. Sur le texte des Prov. 8, 22 « Dominus creavit me in initio viarum suarum » derrière lequel ils se retranchaient, il écrivit un traité dont la préface a été insérée dans l'Histoire Ecclésiastique de Nicéphore Calliste et dont 19 fragments ont été conservés dans l'Eranistes de Théodoret (*PG* LXXXIII, 87, 176, 285). Nous avons aussi des extraits d'un commentaire sur Prov. 9, 5, sur les titres de quelques psaumes (15, 56, psaumes graduels) et sur les psaumes 15 et 92 ([2]). Le commentaire sur l'Hexaméron publié en 1629 à Lyon par Allatius n'est pas de St. Eustathe.

Les écrivains anciens, même hérétiques, ont reconnu et loué l'autorité de St Eustathe. Théodoret l'a proclamé le premier défenseur de la vérité ([3]); St Jérôme, grand admirateur de sa science des Livres Saints, l'a présenté comme la trompette retentissante qui avait donné le premier signal du combat contre Arius ([4]); partisans et adversaires de Nestorius voulurent plus tard le compter pour l'un des leurs. Facundus d'Hermiane alléguera même certains passages de St Eustathe pour défendre ou excuser des expressions nestoriennes reprochées à Théodore de Mopsueste ([5]). La christologie eustathienne a pu avoir des expressions inexactes en un temps ou l'hérésie de Nestorius n'avait pas encore attiré l'attention et forcé de définir et de préciser rigoureusement les termes; elle ne saurait être identifiée avec la

([1]) Cf. Bardenhewer, loc. cit. T. II p. 98 et 105.

([2]) Cf. *Fragmenta ex libris St. Eustathii episcopi Antiocheni deperditis PG* XVIII 675-695.

([3]) Cf. *HE* I, 20. *PG* LXXXII, 965-968.

([4]) Cf. Epist. 70 et 73, *PL* XXII, 667, 677.

([5]) Cf. *Defensio trium Capitulorum,* lib. VIII, cap. 1, 4 ; lib. XL, cap. 1.

christologie nestorienne et les Pères du Concile d'Ephèse purent à bon droit invoquer contre Nestorius en faveur du dogme catholique l'autorité de St Eustathe.

2. — **La période d'éclat**

(370-430)

Cette période débute avec l'enseignement de Diodore (1). Ce dernier naquit à Tarse (2), d'une famille distinguée dans la première moitié du 4. siècle.

Rien ne fut négligé pour son éducation. Il étudia successivement à Tarse, à Athènes (3), puis à Antioche, où Eusèbe d'Emèse fut de tous celui qui eut le plus d'influence sur son esprit et sur l'orientation de sa vie. Il le décida notamment à ouvrir à Antioche une école proprement dite.

(1) Sur Diodore cf. Théodoret *HE* lib. IV, cap. 22, *PG* LXXXII, 1184, 1185 ; Socrate, *HE* lib. VI, cap. III, *PG* LXVII, 668 ; Sozomène *HE* lib. VIII, cap. 2, *PG* LXVII, 1516 ; St. Jean Chrysostome, *In laudem Diodori Tarsensis, PG* LII, 761-766 ; Tillemont, *Mémoires* T. VIII. On trouvera les fragments exégétiques de Diodore dans *PG* XXXIII, 1561-1628 ; Pitra, *Spicilegium Solesm.* T. I, Paris 1852, p. 269-275 (Scholies sur l'Exode, en latin). Les extraits reproduits dans Migne d'après Nicéphore, Mai et la paraphrase de Cordier ne sont pas tous du Diodore authentique. (Cf. L. Mariès, *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse, Revue de Philologie* T. XXXV, Janv. 1911, p. 56-70) ; Bardenhewer loc. cit. T. III, p. 304-311; J. Deconinck, *Essai sur la chaîne de l'Octateuque* avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus, in 8. 175 p. Paris, Champion, 1912. surtout p. 85-89.

(2) Jusqu'à ce jour on croyait Diodore originaire d'Antioche. Il semble plus probable qu'il fût originaire de la ville de Tarse, dont plus tard il sera l'évêque. C'est l'opinion de M. Cavallera, nous nous y rallions. Cf. Cavallera, *Le schisme d'Antioche* p. 51 note 1 et p. 202.

(3) Facundus d'Hermiane, *Pro defensione* lib. IV, cap. 2, *PL* LXVII, 616, 621. Diodore mit au service du Christianisme ses vastes connaissances littéraires et philosophiques. St Jérôme s'est donc trompé en affirmant que Diodore ignorait les lettres profanes : « cuius (Eusèbe d'Emèse) cum sensum secutus sit, eloquentiam imitari non potuit propter ignorantiam saecularium litterarum ». (*De viris illustribus* cap. CXIX, *PL* XXIII, 709.

Et c'est alors qu'épris de perfection et voulant unir la vie ascétique à la vie intellectuelle, Diodore fonda tout près de la ville une sorte de monastère, un « ἀσκητήριον ». Avec son ami Carterius, il s'y livra à toutes les austérités de la pénitence et surpassa par sa mortification tous ceux qui l'entouraient. Ses contemporains, amis ou ennemis, le représentaient comme un squelette ambulant ([1]).

Théodore de Mopsueste et St Jean Chrysostome allèrent le trouver dans son monastère et se mirent sous sa direction.

Diodore était un zélé et un convaincu. Il joua un rôle considérable au 4. siècle dans l'église d'Antioche. Docile aux conseils d'Eustathe, il ne voulut pas abandonner sans défense aux Ariens l'église orthodoxe, et suivre les Eustathiens dans leur schisme. Il resta dans l'église officielle et rallia autour de lui et de Flavien un groupe important de catholiques. L'un et l'autre, quoiqu'ils ne fussent alors que simples laïques, devinrent les directeurs de la petite communauté unie, ses défenseurs contre l'enseignement d'Aëtios, et contre la réaction païenne de l'empereur Julien. Plus tard encore après 360, et pendant les exils prolongés de Mélèce, les fidèles, qui le reconnaissaient pour leur évêque, furent protégés et gouvernés par Diodore ([2]). Aussi dès son

([1]) Diodore avait énergiquement combattu le livre de Julien l'Apostat contre les Chrétiens. Aussi l'empereur parla-t-il de lui en ces termes méprisants dans une lettre à l'hérésiarque Photin : « Celui-ci (Diodore), au détriment de l'utilité publique, s'étant rendu par mer à Athènes où il a philosophé imprudemment, a pris contact avec les poètes et armé des inventions de la rhétorique sa langue odieuse, contre les dieux célestes... Aussi y a-t-il longtemps qu'il est puni par les dieux. Depuis plusieurs années en grave danger et la poitrine délabrée, il subit le dernier supplice. Tout son corps est flétri, ses joues sont flasques ; les rides s'enfoncent profondément, ce qui ne trahit pas une vie de philosophe... mais la justice et le châtiment des dieux...; il vivra jusqu'à son dernier jour, destiné à une fin pénible, une vie pleine d'amertume ; son visage est tout défait de pâleur ». (Traduct. Cavallera, loc. citat. p. 120, 121) Facundus d'Hermiane lib. IV, cap 2, *PL* LXVII, 621.

([2]) « Dressé au devant des fidèles, comme une tour, ou comme un rocher haut et large, qui brise le flot avant qu'il n'aille frapper plus loin, Diodore maintenait en repos le reste de l'Eglise, refoulait la tempête, et nous assurait un port tranquille ». Tels sont les termes dans lesquels St Jean Chrysostome apprécie le rôle de Diodore de Tarse dans la période troublée que traversa alors l'église d'Antioche. Cf. *PG* LII, 765.

retour à Antioche en 363, Mélèce s'empressa de lui conférer le sacerdoce. Quinze ans après, en 378, en récompense de sa fidelité, de sa vertu, de ses luttes pour l'orthodoxie et pour les pasteurs légitimes, Diodore était sacré évêque de Tarse, en Cilicie. En cette qualité, en 381, il assista au Concile de Constantinople assemblé contre Macédonius, et il contribua à faire nommer Nectaire au patriarchat. Quelques mois plus tard, le 30 Juillet 381, un édit de l'empereur Théodose, ratifiant les décisions prises et les anathèmes portés par l'Assemblée, désigna Diodore de Tarse et Pélage de Laodicée comme les deux évêques dont la foi devait servir de norme en Orient pour décider de l'orthodoxie (1).

Diodore mourut vers 391-392.

Un de ses meilleurs auxiliaires fut le prêtre Evagre, l'ami intime de St Jérôme depuis 373 (2). Parmi ses disciples, les deux principaux furent sans contredit St. Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste.

Son œuvre littéraire fut immense. En dehors de ses écrits apologétiques, polémiques et dogmatiques, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, nous devons mentionner avec Théodore le Lecteur dont la liste est reproduite dans Suidas des commentaires sur le Pentateuque, les Psaumes, les quatre livres des Rois, les passages difficiles des Paralipomènes, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le Cantique des cantiques, les Prophètes, le quatres Evangiles, les Actes des Apôtres et la première Epître de St Jean l'Evangéliste (3). Un traité sur la

(1) Voici les termes du décret du 30 Juillet 381 : « Toutes les églises seront immédiatement données aux évêques, qui confessent l'égale divinité du Père, du Fils et du Saint Esprit, et qui sont en communion... en Orient avec Pélage de Laodicée et Diodore de Tarse... Tous ceux qui ne sont pas en communion avec les sus-nommés doivent être tenus pour hérétiques déclarés, et, comme tels, chassés de l'Eglise ». Cf. HÉFÉLÉ-LECLERCQ, *Hist. des Conciles* T. II 1. partie p. 41.

(2) Cf. *PL* XXIII, 711.

(3) Cf. SUIDAS, *Lex.* ed. Bernhardy I, 1379: « Interpretationes in totum Vetus Testamentum. Genesin. Exodum, reliqua. In Psalmos. In quattuor libros Regum. In locos difficiliores Paralipomenorum. In Proverbia. In Ecclesiasten. In Canticum canticorum. In Prophetas. In quattuor Evangelia. In Acta Apostolorum. In epistolam Ioannis evangelistae ».

distinction entre la théorie et l'allégorie fut joint au commentaire des Proverbes.

De tous ces ouvrages quelques fragments à peine nous sont parvenus, et encore certains sont-ils d'une authenticité douteuse. Mais nous pouvons espérer que les chaînes et les manuscrits n'ont pas livré tous leurs trésors. A Berlin, sous la direction de M. Harnack, on prépare un « corpus Diodori »; à Paris, le R. P. L. Mariès a retrouvé dans le manuscrit Coislin n. 275 (1) de notre Bibliothèque Nationale le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse. L'identification qu'il a proposée n'est pas encore définitivement établie; elle n'est pas non plus admise par tous; on ne saurait toutefois contester la valeur de ses arguments (2). En effet *a*) les fragments des psaumes 81-89 donnés par Cordier comme étant de Diodore se retrouvent dans le mss. 275. *b*) 56 extraits attribués par les chaînes à Diodore de Tarse sont textuellement reproduits dans le mss. 275 (Ps. 1, 13, 18, 34, 37, 43, 47, 55, 68, 71, 72, 80-89). Ces extraits ne se présentent pas comme des pièces rapportées, ils sont bien agencés et liés à leurs contextes respectifs comme des parties intégrantes à un tout cohérent. On ne doit donc pas considérer le mss. 275 comme une compilation antho-

(1) Le mss. Coislin 275 est un mss. du 11 siècle sur parchemin. Il a pour titre « Ὑπόθεσις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ψαλμῶν ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας ». — « Ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου » n'indique pas le nom de l'auteur du commentaire; « ἀπὸ φωνῆς » veut dire qu'il s'agit en l'espèce non pas d'une composition originale due à Anastase mais d'un travail d'une nature assez indéterminée entrepris par Anastase à propos de l'ouvrage d'un autre. Ce mss. 275 fut découvert en 1905 par le R. P. Lebreton dans le fonds Coislin. Une première enquête le porta à identifier ce commentaire avec celui de Théodore de Mopsueste ; mais la comparaison des fragments authentiques de Théodore avec les endroits correspondants du mss. 275 présentait de trop profondes différences dans le détail et dans la manière pour que l'identification put être maintenue. M. Lebreton songea alors à voir dans le commentaire du mss. 275 l'œuvre d'un élève de Théodore. Il en était arrivé à cette conclusion, et avait commencé la transcription du mss., quand absorbé par d'autres travaux, il offrit au P. Mariès de préparer l'édition du manuscrit.

(2) Un bon juge en littérature patristique, le P. Cavallera écrivait dans les *Etudes* des PP. Jésuites 20 avril 1912 p. 262 : « Après avoir lu les quelques exemples qu'il (L. Mariès) apporte en faveur de sa thèse et les raisons qu'il fait valoir, on ne peut qu'être pleinement de son avis ».

logique semblable au commentaire du pseudo-Théodore d'Héraclée ou à la paraphrase de l'*Expositio Patrum Graecorum in Psalmos* de Cordier. *c*) on pourra objecter que les fragments de Diodore édités par Mai et Cordier et réimprimés dans Migne ne concordent pas tous avec le texte du mss. 275. La constatation des divergences a été faite pour les psaumes 51-58 de Mai et pour les extraits de Cordier. Mais aux deux seuls endroits où la comparaison fut possible entre les fragments de Diodore trouvés dans les chaînes de Paris et les fragments de Mai, il a été remarqué que le texte du mss. 275 différait de celui de Mai pour s'accorder avec celui des chaînes ; de même, il a été constaté que les fragments du mss. 275 étaient identiques à ceux de Cordier quand ceux-ci reproduisaient les extraits attribués dans les chaînes à Diodore ; dans les cas contraires, les mêmes passages de Cordier qui ne correspondaient pas au texte du mss. 275 se séparaient également du texte des chaînes. Les divergences entre le mss. 275, d'une part, et les fragments de Mai et de Cordier, d'autre part, confirment donc indirectement grâce à l'examen des chaînes l'attribution du mss. 275 à Diodore de Tarse ; elles prouvent également que Mai et Cordier ont attribué à tort à Diodore de Tarse certains fragments anonymes [1]. *d*) enfin l'étude du manuscrit en lui-même n'est pas moins favorable à l'identification que le témoignage des chaînes. Ce commentaire d'un bout à l'autre un et cohérent contient par exemple « une préface, de longs arguments où sont exposés les principes d'une exégèse toute antiochienne, principes, que le commentaire proprement dit, loin de contredire, confirme perpétuellement. Le prologue du psaume 118 est une longue dissertation sur l'ἀλληγορία et la θεωρία : or on sait que Diodore avait écrit un opuscule sur ce

[1] Par contre certains fragments anonymes publiés jusqu'à ce jour par Baethgen, Rendel Harris, G. Mercati, Lietzmann et attribués à Théodore de Mopsueste doivent être restitués à Diodore de Tarse. De même dans la paraphrase de CORDIER, LIETZMANN, (*Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1902 XVII p. 342, n. 1), à la suite de Baethgen, avait cru découvrir du pur Théodore ; or selon le P. Mariès la paraphrase de Cordier contient du Diodore mais pas du Théodore.

sujet. Vers la même conclusion enfin convergent bien d'autres indices que j'espère un jour faire connaître dans le détail » ([1]).

Si, comme on peut à bon droit l'espérer, la thèse du P. Mariès parvient à rallier tous les suffrages des critiques, la possession du commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse aura une grande utilité pour l'étude de l'école d'Antioche ; elle permettra notamment de voir jusqu'à quel point Théodore de Mopsueste fut original dans ses interprétations historiques et messianiques. Pour l'instant, nous sommes réduits à nous contenter pour apprécier l'œuvre exégétique de Diodore des appréciations portées autrefois sur lui. L'historien Socrate a dit de sa méthode d'interprétation « elle s'attache au sens simple et littéral des divines Ecritures et laisse de côté le sens allégorique » ([2]). Un témoignage anonyme contenu dans la chaîne de Nicéphore a parlé dans le même sens ([3]). Et les rares fragments de commentaires que nous possédons suffisent à prouver le bien fondé de ces deux appréciations. Diodore mettait l'interprétation historique des Saintes Ecritures bien au-dessus de l'allégorie ; il utilisait la méthode historico-grammaticale dans sa plus vaste acception. Esprit austère et froid, il répugnait aux jeux de l'imagination. Dans l'explication de la Bible, il allait droit à la lettre sans jamais perdre de vue le développement historique de la Révélation. Il voulait l'abandon de l'ἀλληγορία qui ne tenait que peu ou point de compte du sens littéral, et souvent substituait la pensée de l'exégète à celle de l'Ecrivain Sacré ; il ne la tolérait guère à ce qu'il semble que dans les passages d'un style figuré, comme sont les livres sapientiaux. Mais il tenait à la θεωρία ou spéculation, sorte de recherche du sens spirituel dans la lettre

([1]) Cf. *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse* par L. Mariès, *Revue de Philologie* T. XXXV, Janv. 1911, p. 69. Cf. aussi Académie des Inscript. et Belles Lettres 1910 Août-Sept. p. 542-546. Le R. P. Mariès, avec une bienveillance dont nous avons été extrêmement touché, a bien voulu nous tenir au courant de ses travaux sur le mss. 275 ; nous sommes heureux de lui exprimer ici notre profonde gratitude.

([2]) « Ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπομενος ». *HE* Lib. VI, cap. 3, *PG* LXVII, 668.

([3]) « Εἰδέναι μέντοι αὐτοὺς ἀξιοῦντες ὅτι τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν ..... κ. τ. λ. Νικηφόρου σειρά ». Leipzig, 1772, T. I, p. 524.

de l'histoire. Cette interprétation que l'on peut appeler prophétique, mystique ou simplement morale avait toujours pour base le sens littéral. Elle était seule légitime et Diodore jugeait son emploi nécessaire (1).

La postérité ne devait pas longtemps ratifier le jugement si élogieux porté sur l'orthodoxie de Diodore de Tarse par l'édit impérial de juillet 381. En 438, St Cyrille d'Alexandrie écrivit trois livres contre Théodore de Mopsueste (2) et Diodore, et quoique l'évêque de Tarse eût vigoureusement défendu le symbole de Nicée, quoiqu'il eût lutté contre les Ariens et contre le paganisme renaissant, les mérites qu'il s'était acquis par là ne purent empêcher de voir les imprécisions, les défauts, les erreurs même, qui s'étaient glissées dans son œuvre. Les nécessités de la polémique contre les Ariens et les Apollinaristes lui avaient fait exagérer la vraie doctrine sur les deux natures dans le Christ. En accentuant trop la distinction entre l'élément humain et l'élément divin, Diodore avait frayé la voie aux erreurs de son disciple Théodore de Mopsueste et, par l'intermédiaire de Théodore, à l'hérésie nestorienne. Aussi l'a-t-on appelé couramment le Père du Nestorianisme et il semble bien que ce n'a pas été à tort (3). Néanmoins, il est possible que l'on ait prêté trop généreusement au Maître les erreurs du disciple; il semble donc préférable pour l'instant de ne pas porter un jugement catégorique que son excès soit de sévérité soit d'indulgence pourrait faire démentir dans l'avenir.

En dehors de St Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste

(1) Cf. KIHN, *Ueber* θεωρία *und* ἀλληγορία *nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener. Tub. Quartalschrift* 1880, 531-582. DURAND dans le *Dict. apologét.* de D'ALÈS T. I, col. 1825.

(2) Cf. aussi ses lettres n. 45, 67, 71 *PG* LXXVII, 229, 336, 340, 344. Saint Cyrille explique que Nestorius peut être appelé disciple de Diodore de Tarse parce qu'il fut enténébré par la lecture de ses écrits. Lettre n. 1 *PG* LXXVII, 229. Nestorius dans son livre d'Héraclide p. 291 considère Diodore et Théodore comme les Pères de tous, de Cyrille comme des Antiochiens.

(3) Cf. CAVALLERA, *Le schisme d'Antioche*, p. 302 ; TIXERONT, *Histoire des Dogmes*, T. III, *La fin de l'âge patristique*, p. 12-14 ; MARTIN JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne*, p. 21, 139, 145, 201 ; ERMONI, *Diodore de Tarse et son rôle doctrinal. Le Museon* 1901, p. 424-444.

les autres personnages qui appartiennent à la période florissante de l'école d'Antioche sont :

Polychronius, évêque d'Apamée de 410-430, frère de Théodore de Mopsueste (1) ;

Théodoret, évêque de Cyr, élève de Théodore de Mopsueste. Comme Polychronius, il fut un bon exégète, bien que peu original et personnel ; il eut le bonheur d'éviter les écarts doctrinaux de son Maître (2).

Isidore de Péluse, l'élève de St Jean Chrysostome dont il fut le plagiaire et l'abréviateur sans aucune originalité ;

enfin Nestorius le disciple de Théodore de Mopsueste (3).

3. — **La période de décadence**

(après 430)

Le Nestorianisme et les intrigues des Monophysites amenèrent la chute rapide de l'école d'Antioche.

Après la condamnation de Nestorius et de ses erreurs au Concile d'Ephèse en 431, ses partisans persécutés durent quitter le terri-

(1) Cf. BARDENHEWER, *Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea*, Freiburg, Herder et *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, T. III, p. 322-324.

(2) Dès que Théodore de Mopsueste fut attaqué, il trouva en Théodoret un défenseur énergique. Le disciple avait d'ailleurs pour le Maître une véritable vénération ; il l'appelait « ἅγιος » le Saint. Dans son *Hist. eccles.* lib. V, cap. XXXIX (*PG* LXXXII, 1277) il lui donne même le titre exagéré de docteur de l'église universelle « πάσης εκκλησίας διδάσκαλον ». Quand il eut à l'attaquer pour le Cantique des Cantiques, il ne voulut jamais le désigner par son nom ; il se contenta de l'appellation vague « τίνες ».

(3) Nous ne pouvons pas ici parler de l'œuvre exégétique de St. Jean Chrysostome, de Théodoret etc. Ce que nous en pourrions dire en quelques mots serait trop insuffisant et risquerait par là même d'être inexact. On trouvera dans tous les manuels de Patrologie (BARDENHEWER. T. II et III, BATIFFOL, *Anciennes Littératures Chrétiennes : La littérature grecque*) l'énumération de leurs œuvres ; quant à leurs opinions exégétiques, nous serons parfois amené à les faire connaître au cours de notre étude dans les chapitres ultérieurs.

toire de l'empire. Ils se réfugièrent en Perse et fondèrent en Mésopotamie l'école d'Edesse. En 489, cette école fut détruite par l'empereur Zénon; ils se transportèrent alors à Nisibe, où ils parvinrent à se maintenir jusque fort avant dans le Moyen Age. Ils rédigèrent en syriaque leurs commentaires sur l'Ecriture et ils traduisirent en cette langue la plus grande partie des œuvres de Diodore et de Théodore de Mopsueste. Les principaux maîtres de l'Ecole d'Edesse furent : Ibas, Cumas et Probus. (1)

Pendant ce temps, les orthodoxes se débattaient à Antioche au milieu des luttes Nestoriennes et Monophysites. Pour conserver et accroître l'héritage, qu'on leur avait légué, ils étaient loin d'avoir l'intelligence et la culture de leurs devanciers. Leurs œuvres ne trahissent ni l'originalité ni la profondeur et leur ignorance de l'hébreu les a souvent mis dans une notable infériorité pour la recherche exacte du sens littéral.

Voici les noms des principaux témoins de cette décadence, qu'ils ne surent ni ne purent enrayer :

L'Abbé Marc, moine d'Egypte (410) ;

Saint Nil, moine du Mont Sinaï (450), qui écrivit une explication du Cantique des cantiques ;

Victor d'Antioche, qui composa un commentaire de l'Evangile de Saint Marc;

Cassien (431) le fondateur à Marseille de l'abbaye de Saint Victor. Ces quatre personnages furent les disciples de Saint Jean Chrysostome ;

enfin Saint Proclus, patriarche de Constantinople de 434 à 447 et Basile, prêtre d'Antioche, élu vers 500 évêque d'Irénopolis en Cilicie.

Il ne sera peut être pas sans profit, d'examiner en une simple énumération à quelle école se rattachèrent les Pères Oriéntaux du 4. ou du 5. siècle, que nous pourrons être amené à citer au cours de notre étude (2).

(1) Suivre à Edesse et à Nisibe l'exégèse de Théodore de Mopsueste nous entrainerait trop loin et serait un hors-d'œuvre dans cette introduction. Cf. Kihn loc. citat. p. 198-212.

(2) Pour plus de détails, voir Tixeront, *Histoire des Dogmes*, T. II *de St. Athanase à St. Augustin*, Chap. I, p. 4-11.

Le vrai représentant de l'école d'Alexandrie au 4. siècle fut Didyme l'Aveugle (1). Avec lui l'école jeta son dernier éclat, puis disparut.

Des Alexandrins et de leur école, il faut rapprocher Eusèbe de Césarée. Evêque d'une ville où Origène avait laissé tant de souvenirs par le séjour qu'il y fit, par l'école qu'il y fonda, esprit curieux par nature, Eusèbe eut toujours une grande admiration pour les savantes recherches d'Origène et pour son immense érudition. De concert avec Pamphile, il composa l'apologie pour Origène.

Les Cappadociens tinrent le milieu entre l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche. Ils s'attachèrent à préciser la signification des termes d'après le lexique ou le langage ordinaire des Ecritures, ils tinrent compte du contexte pour expliquer les passages difficiles ou controversés, et tout en se servant de l'interprétation allégorique, ils firent ainsi faire un grand pas à l'exégèse littérale et historique (2).

Mais entre eux, il y a un classement à opérer. Ce serait faire erreur que de ne pas distinguer St Basile et St Gregoire de Nysse, et le fait que nous trouvons associés St Basile et St Grégoire de Nazianze dans la composition de la Philocalie ne prouve nullement chez l'un et chez l'autre un culte aussi ardent pour Origène, ou une pratique aussi constante de l'allégorisme. Des trois docteurs, St Grégoire de Nysse fut celui qui subit le plus l'influence d'Origène. Au contraire St Basile, esprit positif, homme d'action et de gouvernement, qui s'occupa avec tant d'ardeur du schisme d'Antioche, ne se laissa influencer que fort peu par Origène. Entre les deux se tînt St Grégoire de Nazianze.

Par les Cappadociens, et en particulier grâce à St Basile, nous rejoignons l'école d'Antioche.

Deux Pères sont restés en dehors de cette classification : St Cyrille de Jérusalem et St Epiphane. Le premier est à rapprocher en exégèse des Pères Cappadociens. Quant au second, il n'est d'aucune école; il craindrait même d'appartenir à l'une ou à l'autre. Il est le champion de l'orthodoxie; il recherche et poursuit partout l'hérésie. A

(1) Cf. Bardy, *Didyme l'aveugle,* Paris, Beauchesne, 1910.

(2) Cf. Bardy, loc. citat., p. 204-205.

Antioche, il soutient Paulin contre Mélèce, à cause des soupçons de semi-arianisme qui pesèrent quelque temps sur lui ; surtout il combat l'origénisme et s'applique à le découvrir partout. Parfois ses soupçons portent à faux ; et trompé par Théophile d'Alexandrie, il en viendra à considérer St Jean Chrysostome comme un adversaire à combattre et refusera de descendre chez lui ([1]).

III

On a pu se rendre compte que l'école exégétique d'Antioche était née d'un besoin de réaction contre les excès et contre les dangers de l'allégorisme. Rien de plus dangereux pour la rectitude d'un mouvement intellectuel qu'une telle origine. Il est si difficile quand on réagit de garder la juste mesure ! Nous allons le constater une fois de plus par l'examen des principes fondamentaux des deux écoles. Cet examen comparatif mettra en une lumière plus vive les traits caractéristiques de l'école d'Antioche.

Et d'abord, les deux écoles sont parties de systèmes philosophiques différents pour scruter et résoudre l'éternel problème de l'accord de la raison et de la Foi, de la science et de la Foi. A Alexandrie on était néo-Platonicien, à Antioche on était Aristotélicien ; là-bas, on donnait dans la solution du problème la place principale à la spéculation philosophique, ici on accordait un plus grand crédit à l'explication du texte lui même. La spéculation ne venait qu'au second rang ; ses conclusions étaient dirigées et contrôlées par la logique aristotélicienne. N'est-ce pas indiquer déjà suffisamment combien l'attitude des deux écoles était différente en face d'un texte ?

A Alexandrie, influencé sans doute par la trichotomie de Platon, Origène avait cru découvrir un triple sens dans les Ecritures : un sens corporel, un sens psychique et un sens spirituel correspondant au corps, à l'âme et à l'esprit des Saintes Lettres. Par le sens littéral, il avait entendu le sens propre suggéré par les termes même emplo-

([1]) Cf. Socrate, *HE* lib. VI, cap. 10, 12-14. *PG* LXVII, 693, 696 ; 700-708.

yés par l'Ecrivain sacré; mais il n'avait jamais dit ni en quoi consistait le sens psychique, ni comment il se distinguait du sens spirituel. Sa théorie du triple sens des Ecritures avait d'ailleurs le tort de reposer sur une fausse psychologie et le plus souvent il avait dû se contenter de distinguer « la lettre qui tue » et « l'esprit qui vivifie », le sens corporel et le sens spirituel ([1]); sa trichotomie était ainsi devenue une dichotomie. Il avait réservé le sens corporel à l'instruction des simples et le sens spirituel à l'édification des parfaits. Seuls ceux-ci pouvaient s'y élever; seuls ils avaient le privilège de scruter les mystères du monde invisible, dont le monde visible n'était que la copie.

Et, dans la pratique, Origène avait donné les principes suivants pour interpréter la Bible:

a) Entendre au sens littéral et ne pas interpréter allégoriquement tout ce qui dans les Livres Saints était ordre, commandement, loi ou précepte moral; prendre au sens allégorique toutes les lois cérémonielles.

b) Rapporter aux demeures célestes des Bienheureux les indications fournies sur Jérusalem, Babylone, Tyr et autres localités, car souvent les Prophètes parlaient de la Jérusalem terrestre en visant la Jérusalem Céleste.

c) Expliquer au sens allégorico-mystique tout ce qui, pris au sens littéral, semblait impossible, faux, contradictoire, absurde, inutile ou indigne de Dieu ([2]).

Evidemment de tels principes pouvaient aider puissamment à scruter l'élément surnaturel et mystérieux des Ecritures — mais qu'ils étaient dangereux, en particulier le second, pour le maintien de la réalité de l'histoire sainte et de l'histoire évangélique! Combien faci-

([1]) Les expressions d'Origène ne correspondent pas aux expressions, que nous employons de nos jours. Et quand on parle de sa théorie sur le sens des Ecritures, il faut noter avec soin que son sens corporel a une acception plus étroite que notre sens littéral (il n'englobe que notre sens littéral propre) et que son sens spirituel a par contre une acception plus étendue (il englobe notre sens littéral figuré et notre sens typique). Cf. Prat, *Origène*, p. 128, 129.

([2]) Cf. Kihn, loc. cit., p. 24.

lement, on pouvait se laisser aller aux caprices de l'imagination, au lieu d'examiner les textes avec toutes les ressources d'une exégèse objective! Pour une telle exégèse, Origène avait fourni les plus précieuses ressources; la tournure de son esprit, sa formation philosophique l'avaient empêché de s'en servir.

A Antioche l'attitude fut tout autre. On pensa que tout passage des Saints Livres avait un sens littéral, soit propre, soit figuré. Par une considération attentive du génie de l'hébreu ou du grec, par une comparaison avec les passages similaires des Auteurs Sacrés, par une explication grammaticale et historique, on arracha aux paraboles et aux métaphores leur sens réel. A côté de ce sens littéral propre ou métaphorique, on admit un sens typique toujours basé sur le sens littéral et destiné à exprimer les rapports qui existaient entre les deux Testaments.

A chaque passage de l'Ecriture, on attribua un seul sens littéral; on recommanda à l'exégète de le rechercher toujours en premier lieu, de ne le déclarer jamais inutile, contradictoire ou sans valeur. S'il pouvait paraître tel, c'était que le fond du récit n'avait pas été compris, que le texte n'avait pas été examiné avec toutes les ressources de la critique, de l'archéologie, de la grammaire et de l'histoire. Oser dire que l'histoire biblique était indigne de Dieu, qu'elle était nuisible à la moralité et, sous ce fallacieux prétexte, la rejeter pour y substituer l'allégorie: c'était pur verbiage et dangereuse rêverie.

Néanmoins, tout en s'attachant de préférence au sens littéral, les Antiochiens ne dédaignèrent pas dans leurs commentaires la recherche du sens typique. Les homélies de St Jean Chrysostome et les œuvres de Théodoret en fournissent d'abondantes preuves.

Ainsi les Antiochiens possédaient dans les principes de leur école les éléments d'une méthode exégétique sure et vraiment scientifique, capable d'éviter et les écarts d'un littéralisme grossier comme fut celui des Juifs ou des Anthromorphites et les excès des Gnostiques ou des Origènistes. Mais il y avait pour eux dans l'application trop exclusive de leur méthode un danger réel. Ils pouvaient en venir à n'envisager que la lettre dans les Saintes Ecritures, à exagérer la part de la grammaire, à trop considérer dans l'interprétation d'un texte l'histoire du passé sans suffisamment songer à celle de l'avenir. Exa-

minée avec les préoccupations constantes d'un grammairien ou d'un historien, la Sainte Bible pouvait devenir entre leurs mains un écrit profane, dont ils ne sentiraient plus le souffle divin. Ce dangereux écueil, Théodore de Mopsueste ne sut pas toujours l'éviter.

Les deux écoles exégétiques comptèrent des savants remarquables, elles produisirent des œuvres considérables. L'Eglise n'eut à se louer parfaitement ni de l'une ni de l'autre. En particulier, quand on parle de l'Ecole d'Antioche, comment ne pas songer à l'Arianisme et au Nestorianisme issus de son sein et qui si longtemps déchirèrent douloureusement l'unité de l'Eglise?

Toutefois, et quels que soient les reproches qu'on puisse lui adresser, il ne faut pas méconnaître les grands services, que l'Ecole d'Antioche a rendus à la théologie et aux Livres Saints. « Non seulement elle a fait toucher du doigt ce qu'il y avait d'arbitraire et de faux dans l'allégorisme outré d'Origène, mais elle a posé les principes d'une saine exégèse, qui demeurent toujours vrais, et qui, appliqués avec sagesse, doivent être les guides du théologien. Les Maîtres de cette Ecole ont établi l'herméneutique sacrée sur une base solide, et ils en ont fait une véritable science, en montrant, en théorie, quelles sont les véritables règles de l'interprétation littérale, c'est-à-dire de l'interprétation historique et grammaticale, et en indiquant en pratique, par leur exemple, comment il faut les appliquer...

« Les Antiochiens, sans avoir son génie (le génie d'Origène) furent plus heureux que ce grand docteur. En mettant à profit, avec une méthode sûre, les travaux de ceux qui les avaient précédés, ils expliquèrent les Ecritures avec le plus grand succès; l'exégèse de St Jean Chrysostome est encore aujourd'hui un modèle » ([1]).

([1]) Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible,* mot *Antioche,* T. I, 686.

CHAPITRE I

La vie de Théodore de Mopsueste

Au milieu du 4. siècle, l'Eglise d'Antioche se trouvait dans une bien triste situation. Depuis la déposition et l'exil de St Eustathe (330) les adversaires de la foi de Nicée s'étaient emparés du trône épiscopal. Le parti d'Eusèbe de Nicomédie y avait placé ses créatures et vers 350 l'évêque Léonce l'Eunuque ne craignait pas de faire prêcher devant lui l'arianisme pur par son élève Aëtios.

La foi de Nicée était en déroute dans la métropole de la Syrie. Au sein de la communauté chrétienne elle-même de douloureuses scissions s'étaient produites. Les uns, fermement attachés à la foi de Nicée, partisans fidèles de l'exilé Eustathe, avaient rompu tout lien avec l'Eglise officielle et s'étaient mis sous la direction d'un prêtre nommé Paulin. En 346, quand St Athanase, de retour d'Occident, était passé par Antioche, ils avaient eu la consolation de le voir ne célébrer que chez eux la synaxe. Une si haute approbation n'avait pu que les encourager à persévérer dans leur séparation et dans leur isolement. — Les autres, fidèles aussi au symbole de Nicée, n'avaient pourtant pas cru nécessaire, bien que réprouvant énergiquement la déposition d'Eustathe, de refuser l'obéissance à ses successeurs canoniquement élus. Au schisme, ils avaient préféré une union pénible et ils s'y étaient résolus dans l'intérêt même de l'orthodoxie. Les dernières paroles de leur Saint Evêque n'avaient-elles pas été une mise en garde contre les loups cruels prêts à dévorer le troupeau fidèle? Pour le mieux défendre, ils avaient voulu rester dans le bercail et ils s'étaient groupés autour de deux laïques Flavien et Diodore. Leurs espérances n'avaient pas été déçues; par une menace de scis-

sion, ils avaient déjà contraint Léonce l'Eunuque à laisser partir pour Alexandrie l'arien Aëtios, récemment élevé au diaconat, et dont les sermons faisaient scandale.

I

C'est dans ce milieu ecclésiastique agité que naquit vers 350 Théodore de Mopsueste [1].

Issu d'une famille riche et distinguée, rien ne fut négligé pour

[1] Les documents biographiques sur Théodore de Mopsueste ne sont pas très abondants, et ils ne sont pas toujours impartiaux. Parfois ils émanent d'amis déclarés comme Théodoret évêque de Cyr (448-449) et Facundus d'Hermiane (546-551 date probable du *Pro defensione*); parfois d'ennemis acharnés comme Hésychius de Jérusalem (435) Marius Mercator (451) Léonce de Byzance (485-543) et les Jacobites (*Plérophories* de JEAN RUFUS évêque de Maïouma). Il convient donc en les utilisant de tenir compte non seulement de leur date mais encore de leur provenance.

Sous le bénéfice de cette observation, nous pouvons indiquer parmi les sources patristiques: St JEAN CHRYSOSTOME 2. exhortation *Ad Theodorum lapsum; PG* XLVII 309-316; THÉODORET, *HE* lib. V cap. 27, 39 *PG* LXXXII 1256, 1277; SOCRATE, *HE* lib. VI; *PG* LXVII, 665-669; SOZOMÈNE, *HE* lib. VIII cap. 2; *PG* LXVII 1513-1520; HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM, *HE* dans MANSI, *Concil. nova collect.* T. IX, 248; MARIUS MERCATOR, *PL* XLVIII, 109, 213, 214; GENNADIUS semi-pélagien (2. moitié du 5. siècle), *De Scriptoribus ecclesiasticis* cap. 12; *PL* LVIII 1067-1068; FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum, PL* LXVII 527-852; LÉONCE DE BYZANCE, *PG* LXXXVI pars prior 1364-1369; PHOTIUS, *Bibliotheca PG* CIII, 52, 69-72; 281; 513; 520.

La plupart de ces documents ont été déjà réunis et utilisés par: FABRICIUS (édit. Harles T. X p. 346 et ss.); LENAIN DE TILLEMONT, *Mémoires* T. XII p. 433 et ss.; LEO ALLATIUS, *Diatriba de Theodoris PG* LXVI 77-104; MAI, *Scriptor. Veter. nova collect.* T. VI; O. FR. FRITZSCHE, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica theologica*, Halae 1836 (reproduit dans MIGNE, *PG* LXVI 11-78; KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* Freiburg 1880; SWETE, *Theodorus of Mopsuestia, Dictionary of Christ. Biography* 1887, 934-948; FR. LOOFS, *Theodor von Mopsuestia, Realenzykl. fur protest. Theol. und kirche,* 1907, 598-605; BARDENHEWER, *Geschichte der Altkirchlichen Literatur* T. III 1912 p. 312-322. Dans les ms. en raison de sa naissance à Antioche, Théodore de Mopsueste est fré-

cultiver son intelligence et lui assurer le bénéfice d'une formation par les maîtres les plus réputés. Le célèbre rhéteur Libanius représentait alors brillamment la rhétorique païenne sur le point de disparaître. Homme honnête, cœur délicat, défenseur ardent du Paganisme, il était réputé dans tout l'Orient; et la jeunesse chrétienne elle-même se pressait en foule à ses leçons. Là Théodore de Mopsueste rencontra quelques jeunes gens qui devaient être plus tard des célébrités: Maxime le futur évêque de Séleucie en Isaurie, et surtout un certain Jean, né comme lui à Antioche d'un général de l'empire, quelques années auparavant en 344 ou 347, et qui dans l'avenir serait célèbre par ses homélies, par ses persécutions et mériterait par son éloquence le glorieux surnom de « Chrysostome ». Les deux jeunes gens se lièrent d'une étroite et durable amitié (1). Evêque de Mopsueste, Théodore prit la plume pour défendre Chrysostome persécuté, et de son lieu d'exil Jean le remerçia de son intervention en des termes qui témoignaient d'une profonde affection et d'une grande estime (2).

Théodore déployait alors dans l'étude une activité et une ardeur qui ne se démentirent jamais durant toute sa carrière. De l'école de Libanius, il passa peut-être dans celle du philosophe Andragathius (3). Il songeait à faire son droit pour devenir avocat et pouvoir aspirer aux plus hautes charges de l'Etat. Mais déjà son condisciple Jean, dégoûté de la médiocrité des mœurs régnantes, épris d'une perfection

---

quemment désigné sous le nom de 'Αντιοχέως Θεοδώρου. Cf. MAI, *Script. veter. nova collect.* ed. 1825 T. I p. 22, 41, 49, 55. Dans PHOTIUS on trouve même simplement l'appellation 'Αντιοχεύς *PG* CIII.

(1) Cf. SOCRATE, *HE* lib. VI cap. 3; *PG* LXVII, 665. Socrate nomme parmi les condisciples de St Jean Chrysostome Théodore et Maxime « qui avaient été avec lui les auditeurs du sophiste Libanius ». La même affirmation se retrouve dans SOZOMÈNE, *HE* lib. VIII cap. 2; *PG* LXVII, 1516.

(2) Cf. *Epistol.* CXII, *PG* LII, 668-669. FACUNDUS D'HERMIANE dans son *Pro defensione trium Capitul.* fait allusion à cette lettre de St Jean Chrysostome à Théodore de Mopsueste (*PL* LXVII, 706).

(3) SOCRATE et SOZOMÈNE (*PG* LXVII 665, 1516) donnent comme maîtres à St Jean Chrysostome Libanius et Andragathius; TILLEMONT s'est autorisé de leur opinion pour faire aussi fréquenter à Théodore de Mopsueste l'école du philosophe Andragathius (*Mémoires* T. XII p. 434).

plus grande et d'une vie plus austère, était allé demander à l'ascèse de satisfaire ses aspirations, de former son cœur et de mettre à l'abri sa vertu ([1]). Comme la plupart des Grands Hommes du 4. siècle, il avait subi l'attrait de l'ascétisme et au début de sa matûrité, il s'était senti attiré vers la vie contemplative. Aussi bien, aux portes même d'Antioche, deux ascètes d'un grand renom, Diodore et Cartérius avaient fondé un monastère ([2]). Là des jeunes gens d'élite allaient prier Diodore de leur expliquer les Saintes Ecritures et sous la conduite de Cartérius ils s'exerçaient aux pratiques de la perfection chrétienne. Jean s'était joint à eux et bientôt il ambitionna de réunir autour de lui dans son nouvel asile les amis qu'il avait côtoyés dans les écoles païennes d'Antioche. Maxime de Séleucie était déjà ébranlé; peu après, ses instances furent telles auprès de Théodore de Mopsueste que celui-ci renonçant à toute ambition humaine et quittant la vie bruyante et agitée du Forum se dirigea aussi vers le cloître. Il était à peine âge de 20 ans ([3]).

Quelle fut au monastère l'attitude de Théodore? Avant de répondre à cette question, nous devons nous expliquer sur l'authenticité des exhortations « ad Theodorum lapsum » ([4]). Les deux lettres sont d'inégale étendue. La première est un véritable traité sur la déchéance de l'âme vouée à la perfection et tombée dans le vice; la seconde ne dépasse guère les proportions d'une lettre ordinaire.

Les derniers historiens de Théodore: Dubois ([5]) et Kihn ([6]) se sont appuyés sans la moindre hésitation sur les deux épitres « ad Theodorum lapsum » pour retracer l'histoire de la jeunesse de l'évêque de Mopsueste. Bardenhewer suppose aussi que ces deux lettres

([1]) Cf. Socrate *HE PG* LXVII, 665; Sozomène *HE PG* LXVII, 1516.

([2]) Après sa 1. condamnation, Nestorius demanda avec instance à se retirer au monastère d'Euprépios près d'Antioche (*Le livre d'Héraclide* p. 248-249).

([3]) Cf. Socrate, *HE* VI, 3, *PG* LXVII 665-668; Sozomène, *HE* VIII, 2, *PG* LXVII 1516.

([4]) Cf. 1. exhortation *PG* XLVII 277-308; 2. exhortation *PG* XLVII 309-316.

([5]) Dubois, *Etude sur les principaux travaux exégétiques de l'Ecole d'Antioche et en particulier sur ceux de Théodore de Mopsueste*, p. 11, Genève, 1858.

([6]) Kihn, loc. citat. p. 34 et note 4.

ont trait à notre Théodore » ([1]). Par contre, Mgr Batiffol écrit: « Ces deux lettres d'exhortation à un ami tombé dans le déréglement ne visent pas Théodore de Mopsueste » ([2]). Si nous interrogeons la tradition nous voyons Sozomène ([3]), Hésychius de Jérusalem, Théodore de Césarée, Sévérinus Binius (645-654) parler d'une lettre, d'une seule, adressée par St Jean Chrysostome à son ami infidèle; Léonce de Byzance au contraire, dans son ouvrage contre les Nestoriens et les Eutychiens, fait allusion à deux lettres et il les compare à deux cables solides et longs dont se servit Jean pour retirer son ami du gouffre de l'intempérance ([4]). L'antiquité a donc bien gardé le souvenir de lettres adressées à Théodore après sa chute. Ce témoignage doit être retenu, et puisque deux exhortations à Théodore sont parvenues jusqu'à nous, nous n'avons qu'à les examiner en elles mêmes pour voir si rien ne s'oppose à ce que toutes les deux, ou tout au moins à ce que l'une d'entre elles ait pu viser notre personnage.

Nous avons déjà noté que ces exhortations étaient d'inégale

([1]) Bardenhewer, *Les Pères de l'Eglise* T. II, p. 156 de l'édition française et *Geschichte der altkirchlichen Literatur* T. III, p. 312.

([2]) Cf. Batiffol, *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, p. 244.

([3]) Cf. *PG* LXVII 1516. Comme il voyait Théodore préoccupé d'affaires séculières et sur le point de se marier, Jean lui écrivit « *une lettre* remplie d'expressions et de pensées bien au-dessus de l'intelligence humaine. Dès qu'il l'eut reçue, touché de repentir, il abandonna de nouveau les affaires, renonça au mariage, et docile au conseil de Jean», il vint reprendre la vie parfaite.

([4]) Cf. *PG* LXXXVI pars prior 1364 : « Il est temps maintenant de faire enfin e récit des gloires du célèbre docteur Théodore. On dit que c'est lui que l'illustre Jean s'efforça... de retirer du gouffre de l'intempérance par *deux* lettres comme par deux cables solides et très longs, après qn'il eut abandonné la vie monastique et violé ses vœux ». La seconde exhortation « ad Theodorum » laisse bien supposer qu'elle fut précédée d'une, peut être même de plusieurs lettres. St Jean Chrysostome y dit : « Ce sont ces sentiments qui m'ont obligé à tracer *encore* ces lignes. Bien des personnes à la vérité m'en demandaient la raison. Finissez donc de travailler en pure perte, me disaient-elles, et de semer sur la pierre... Oui, dis-je en moi-même, j'espère avec le secours de Dieu que ces lettres produiront quelque bon résultat». *PG* XLVII, 316. Mais, alors même que St Jean Chrysostome aurait écrit plusieurs lettres, il nous semble difficile de reconnaître l'une de celles adressées à Théodore dans la première exhortation *Ad Theodorum lapsum*, telle qu'elle nous est parvenue. Nous exposerons plus loin nos raisons.

étendue, que la première avait toute l'apparence d'un vrai traité sur le malheur de l'âme déchue, tandis que la seconde ne dépassait guère les proportions d'une lettre ordinaire. Au 17. siècle, Tillemont avait souligné la différence, que nous relevons maintenant ([1]). Nous pouvons ajouter avec lui que la première exhortation ne contient le nom de Théodore que dans le titre, qu'il n'en est jamais fait mention dans le texte, nous pouvons aussi faire remarquer que la première exhortation suppose un homme de 30 à 40 ans et un homme tombé dans le crime et dans le vice ([2]). La seconde, au contraire, a l'allure d'une vraie lettre. Elle est très personnelle. Le nom de Théodore y revient à cinq reprises. Le malheureux est un jeune homme de 20 ans, épris d'une jeune fille, qu'il songe à épouser. Cette seconde lettre nous paraît donc correspondre parfaitement à la situation signalée par la tradition pour la jeunesse de Théodore; et puisque, d'après Socrate, Sozomène et Théodore de Césarée, St Jean Chrysostome écrivit à son inconstant ami, nous pensons retrouver l'une de ces lettres dans le seconde exhortation « ad Theodorum lapsum ». Laissant de côté la première, nous ne ferons donc état que de la seconde dans la suite de ce récit.

St Jean Chrysostome loue dans Théodore la promptitude, la sincérité, la ferveur avec laquelle il se donna au bien, ses intentions pures et droites, son effort ardent vers la perfection, sa générosité dans le sacrifice, son dédain des commodités, des jouissances du monde

([1]) Cf. *Mémoires* T. XII, p. 434-436.

([2]) Voici quelques extraits de la 1. exhortation : « Le diable a bien pu vous précipiter du sublime faîte de la vertu dans le dernier abîme de la perversité... vous avez brisé le joug suave... pour recevoir à leur place les fers honteux de l'esclavage... Celui qui déjà touchait au ciel... nous l'avons vu tout à coup saisi par la fièvre d'une passion insensée perdre sa force, sa vigueur et son éclat devenir l'esclave de la volupté... Jamais le Seigneur ne repousse un repentir sincère serait-on parvenu au dernier degré de la perversité .. Maintenant que vous subissez le joug, vous ne sauriez prendre au sérieux mes paroles, si je donnais à la volupté le nom de douleur. Mais quand, par la grâce de Dieu, vous aurez été délivré de cette maladie, alors vous en connaîtrez parfaitement la misère... Nous vous conjurons uniquement de vous arracher à votre fatale servitude et de revenir à votre ancienne liberté; souvenez-vous et des châtiments auxquels la passion vous expose, et des récompenses que méritait naguère votre vertu ». Cf. *PG* XLVII 277-308 passim.

et des avantages d'une illustre naissance, son amour pour l'étude des divines Ecritures qu'il lisait nuit et jour, sa persévérance enfin dans les veilles et les prières. Il venait de se donner au Christ avec toute l'ardeur d'une âme de vingt ans; il n'avait pas encore eu le temps de s'épuiser par les jeûnes et les austérités (1), lorsque l'esprit pervers résolut sa perte. Redoutable corsaire, le démon fondit sur ce navire, qui venait à peine de sortir du port (2), et le zèle si louable et si ardent de Théodore ne tarda pas à se refroidir. Le jeune homme regretta vite une détermination qu'il n'avait peut être pas suffisamment mûrie. Bientôt la vie ascétique, les études théologiques lui causèrent un profond dégoût et brusquement il se décida à retourner dans le monde pour y continuer ses chères études juridiques; il trouva même, parait-il, des textes sacrés et des raisons avouables pour légitimer sa nouvelle décision (3) et répondre aux instances ou

(1) « Qui n'a point admiré la promptitude, la sincérité, la ferveur avec laquelle vous vous êtes donné au bien? Vous méprisiez la douceur des festins, vous dédaigniez la recherche des vêtements, vous fouliez aux pieds toute espèce de faste; l'amour que vous aviez pour la sagesse profane, vous l'aviez transporté à l'étude des divines Ecritures. Vous passiez à les lire des jours entiers, et des nuits entières à prier. Jamais vous ne rappeliez l'illustration de votre race, jamais le souvenir de votre opulence n'occupait votre esprit. Loin de là: embrasser les genoux de vos fidèles, vous jeter à leurs pieds, vous semblait au-dessus de toute noblesse ». *PG* XLVII, 310.

(2) « Je pleure... parce que vous avez effacé votre nom du catalogue de vos frères, parce que vous avez foulé aux pieds les engagements qui vous liaient au Christ (309)... Ayez confiance, un peu de sobriété, et il ne restera plus vestige de cette blessure... Ne concevez point de trouble parce que vous avez été si vite et dès le commencement chargé d'entraves... Et pourtant, il (le démon) ne vous a pas frappé d'une blessure mortelle. S'il ne vous eût renversé qu'après un long temps, après de longs jeûnes, des nuits passées sur la dure, et plusieurs autres austérités quoique tout ne fut pas perdu, il y aurait lieu de gémir en voyant ces sueurs, ces macérations... terminées par une défaite; mais comme il n'a obtenu cet avantage sur vous qu'au moment où vous veniez seulement de vous dépouiller, il n'aura abouti qu'à augmenter l'ardeur avec laquelle vous vous disposez à le combattre. A peine sortiez vous du port lorsque ce corsaire a fondu sur votre navire » (310).

(3) Sozomène, *PG* LXVII, 1516. « Se fortifiant dans sa manière de voir par des arguments empruntés aux exemples des anciens (il était, en effet, doué d'une très vaste érudition) il revint à la ville, jugeant préférable de se laisser aller à ses inclinations ».

aux lettres de ses amis, de Chrysostome en particulier. On peut lire dans Mai ([1]) et dans Migne ([2]) une réponse de Théodore à St Jean Chrysostome, déclarée apocryphe par Sabilius et Montfaucon, et regardée comme authentique par Allatius dans sa « Diatriba de Theodoris et eorum scriptis » ([3]).

Néanmoins St Jean Chrysostome ne voulut pas désespérer de son condisciple. Une chute survenue dans les premiers mois du noviciat ne pouvait être mortelle ; Théodore se relèverait ; il songerait au lien qui l'unissait au Christ, il comprendrait qu'il n'avait pas le droit d'en contracter un autre, que le mariage pour lui était plus horrible que l'adultère. Enrôlé dans la milice du Christ, il sentirait qu'il s'était couvert de la honte des déserteurs, et aux soucis de l'épouse, de la famille et de la vie mondaine, il préfèrerait la vie libre de toute entrave dont jouissent les amants de Jésus ([4]). St Jean Chrysostome avait confiance dans le retour à Dieu de celui qu'il avait pleuré, et il avait raison ! ([5]) Cédant aux instances de tous ses amis ([6]), et sans doute

([1]) Cf. *Scriptor. veter. nova collect.* T. VI, p. 116.

([2]) *PG* LXVI, 96.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 99-102. Nous serions porté à nous ranger à l'avis de Montfaucon.

([4]) « Mais vous ne pouvez plus jouir maintenant des droits du mariage. Après s'être attaché à l'époux céleste, y renoncer pour s'attacher à une femme, c'est un véritable adultère, dussiez vous donner mille fois à cela le nom de mariage : c'est même plus horrible que l'adultère, et d'autant plus horrible que Dieu est en excellence infiniment supérieur aux hommes. Qu'on ne vous induise pas en erreur en disant que Dieu ne défend pas de prendre une épouse. Je ne l'ignore pas : Dieu a permis le mariage, mais il a proscrit l'adultère, Or c'est un adultère que vous voulez poursuivre. Dieu vous préserve de vous engager jamais dans le lien conjugal » (312)... « Vous parlerai-je des soucis qu'entraînent toujours une épouse, des enfants, des esclaves... il n'y a effectivement de liberté qu'à la condition de consacrer sa vie au Christ... vous le voyez celui qui se consacre aux choses de Dieu jouit d'une félicité bien supérieure à la félicité de celui qui s'est engagé dans le mariage » (313, 314).

([5]) Cf. *PG* XLVII, 309-316. Sur les rapports de Théodore et de St Jean Chrysostome, cf. Néander, *Der heilige Chrysostomus und die Kirche in dessen Zeitalter*.

([6]) « Plusieurs fidèles et des plus remarquables compatissent à votre douloureux sort, vous encouragent et tremblent pour le salut de votre âme : Valérius... Florentius, Porphyre... et un grand nombre d'autres se répandent tous les jours en gémissements et en prières... Oh ! je vous en conjure ne nous causez point à nous une si cruelle douleur. Je ne vous parle point de la sorte uniquement parce que vous attei-

aussi, obéissant aux remords de sa conscience, Théodore de Mopsueste revînt au monastère. S'il s'était marié, il abandonna son épouse, et de nouveau il se mit au service exclusif du Maître. Son adieu au monde fut cette fois définitif (1).

Il s'adonna de nouveau avec ardeur à la prière, à l'étude des saintes lettres, à la culture de la théologie, de la « θεῖα φιλοσοφία » comme avaient coutume de la désigner les Antiochiens, les Cappadociens et quelques autres Pères de l'Eglise. Son maître Diodore (2) exerça dès lors une profonde influence sur le développement de sa pensée. Auprès de lui, Théodore perfectionna sa connaissance des sciences profanes et de la sagesse hellénique; surtout il s'initia à cette méthode d'interprétation historico-grammaticale des Saintes Ecritures dont il devait pousser si loin les principes et l'application.

Nature ardente et impétueuse, souvent inconstante et portée aux extrêmes, son abandon de la vie cénobitique en a déjà fourni une preuve, Théodore ne tarda pas à attirer encore sur lui l'attention.

Il était toujours dans la période de formation et n'avait qu'une vingtaine d'années que déjà il voulut passer maître et descendre dans l'arène. Son premier travail, un commentaire des Psaumes, fit scandale (3). A l'exception des Psaumes 2, 8, 44 et 109 qu'il consi-

---

gnez *à peine votre vingtième année*... (313-314)... J'ai dépassé, je le vois, la mesure d'une lettre, mais pardonnez moi ; si je l'ai fait, c'est entrainé par la violence de mon affection et de ma douleur... Puissions nous, ô tête chérie, vous accueillir bientôt plein d'une santé vraiment florissante avec les prières des Saints. Si vous daignez avoir de nous quelque estime, et si vous ne nous avez pas encore tout à fait exclu de votre souvenir, veuillez nous envoyer une réponse ; en agissant de la sorte, vous nous causerez la joie la plus vive » (316).

(1) Sozomène voit dans le retour de Théodore au monastère la meilleure preuve du talent persuasif de St Jean Chrysostome (*PG* LXVII 1516, 1517).

(2) « A cette époque, dit Socrate, ils (Jean Chrysostome, Théodore et Maxime) essayèrent avec une grande ardeur de parvenir au sommet de la perfection, apprenant à vivre de la vie monastique sous la direction de Diodore et de Cartérius, qui étaient alors à la tête des monastères. ». *PG* LXVII, 665, 668; Théodoret *HE* lib. V, cap. 39 *PG* LXXXII, 1277. Sur Diodore cf. Introduction p. 28-35.

(3) Cf. Lettre de Théodore à Cerdon : « et maxime quoniam ea quae scripta sunt in Psalmos miraris ; quae etiam prima caeterorum omnium scripsimus » dans Facundus, *Pro defensione*, lib. III, cap. 6, *PL* LXVII, 602.

déra comme messianiques au sens littéral, il interpreta tous les autres de Zorobabel et d'Ezéchias. Sans doute, il regretta plus tard ce travail trop hâtivement conçu, comme l'atteste un fragment de ses œuvres conservé dans Facundus d'Hermiane « Non autem quantam oportuerat habuimus circa istam rem diligentiam; passi enim sumus quaecumque incipientes, ut evenit, in imperitia scribendi constituti » ([1]). Son ardent défenseur trouva suffisante pour racheter la faute cette rétractation d'une humilité touchante. « Et haec quidem Theodori purgationi sufficiunt ». La postérité ne devait pas partager son sentiment ([2]).

II

Quelques années après l'apparition du commentaire sur les Psaumes, et malgré l'agitation en sens divers, faite autour de ce volume, Flavien, récemment élu évêque d'Antioche, faisait venir auprès de lui Théodore, il le prenait sous sa direction, il l'attachait à sa personne ([3]). La situation des orthodoxes de l'Eglise officielle, parmi lesquels avait pris rang Théodore de Mopsueste, en se plaçant sous la direction de Diodore et de Cartérius, s'était sensiblement améliorée depuis la mort de Valens (août 378). Les honneurs dont avaient été entourées par l'empereur Théodose lui-même les funérailles de Mélèce, les démonstrations touchantes dont elles furent l'occasion, tant à Constantinople qu'à Antioche, avaient été pour les Méléciens une juste récompense de trente années de luttes, de souffrances et de persécutions. Autrefois, ils avaient vu exiler leur évêque à peine nommé! Son remplacement par l'arien Euzoïos les avait contraints,

([1]) Cf. loc. citat. *PL* LXVII, 602.

([2]) Le livre de Facundus est des années 546-551 ; le cinquième concile qui réprouva certaines opinions exégétiques de Théodore est de 553.

([3]) Voici en quels termes l'évêque Jean d'Antioche, cité par Facundus d'Hermiane parle des rapports de Théodore de Mopsueste et de Flavien : « iste ille est Flaviani Magni Antiochensium sanctae Dei ecclesiae pontificis amantissimus discipulus ». Cf. FACUNDUS, *Pro defensione* lib. II, cap. 2; *PL* LXVII, 563.

après le refus des Eustathiens de les admettre à leur communion, à vivre en communauté indépendante. En 362, Lucifer de Cagliari avait donné aux Eustathiens un évêque dans la personne de Paulin, tandis qu'eux, expulsés de toutes les églises avaient eu en outre la douleur de voir Vital l'un des leurs les trahir pour s'unir à Apollinaire de Laodicée. Dès lors trois églises à Antioche se prétendaient orthodoxes, et St Jérome, cruellement embarrassé, écrivait avec angoisse au pape St Damase : « Mélèce, Vital, Paulin déclarent qu'ils sont unis à toi. Je pourrais les croire, si un seul l'affirmait, mais deux mentent ou trois » (1).

Les Méléciens avaient même pu craindre un instant de se voir rejetés aussi par Rome ; le pape avait adressé à Paulin une lettre de communion !

Cependant les efforts pacificateurs de St Basile de Césarée avaient à la longue abouti. Rome, de nouveau, avait condamné Arius et Apollinaire ; Elle avait reconnu l'orthodoxie de Mélèce et de son parti ; la mort de Valens avait permis à l'évêque exilé de rentrer à Antioche et en février 381 le général Sapor avait attribué aux Méléciens la jouissance des églises et de leurs biens. Pour eux, c'était le triomphe, et, dès ici-bas déjà, la récompense ! Sur ces entrefaites s'était ouvert le second Concile œcuménique, et le siège d'Antioche était devenu vacant par la mort de Mélèce — ou plutôt à dire vrai, si l'on s'en était tenu à un pacte conclu en 379 entre Paulin et Mélèce, le siège d'Antioche n'aurait pas dû être considéré comme vacant. Le survivant, Paulin, aurait dû succéder de plein droit à Mélèce, et devenir l'évêque unique des deux fractions orthodoxes de l'église d'Antioche. Mais les Méléciens, alors maîtres de la situation, et enorgueillis des honneurs extraordinaires rendus à Mélèce, étaient peu disposés à se soumettre à Paulin, qu'ils considéraient toujours comme un intrus. Ceux de leur parti, présents au Concile, résolurent donc de donner un successeur à Mélèce et, malgré les efforts de St Grégoire de Nazianze, le Concile terminé, ils se rendirent à Antioche et, de concert avec le peuple, ils placèrent sur le siège de St Mélèce, le prêtre Flavien, le compagnon de luttes de Théodore (2).

(1) Cf. *Ep.* Hier. 16, *PL* XXII, 358-359.

(2) Cf. Cavallera, *Le schisme d'Antioche*, p. 222-255.

Le nouvel évêque était à la tête d'une église irrémédiablement divisée. Profondément blessés, les Eustathiens continuaient de faire schisme et Vital groupait toujours les disciples d'Apollinaire. Sans doute Flavien avait pour lui le nombre des Eglises; mais bientôt l'Occident avec St Ambroise protestait contre son élection. Malgré son grand âge, le vénérable Paulin se rendait à Rome, en compagnie de St Epiphane et de St Jérome, et le pape Damase le reconnaissait comme le seul évêque légitime d'Antioche. Flavien était ainsi rejeté de la communion des Occidentaux — néanmoins et sans laisser discuter dans un concile la validité de son élection, il travaillait toujours pour le bien de l'église avec une piété et un zèle qui ne furent jamais contestés.

C'est dans ces circonstances difficiles et délicates que Théodore de Mopsueste apporta à la cause de Flavien le concours de son inlassable dévouement et l'appui de sa science et de son éloquence. Dans cette église, dont St Jean Chrysostome a dépeint la discorde avec tant de véhémence ([1]), il travailla, à côté de son condisciple, à ramener l'unité et la paix. Flavien dût remercier Dieu de lui avoir envoyé en une période aussi critique de tels collaborateurs. Pendant douze ans, Chrysostome allait le remplacer à Antioche dans le ministère de la parole, jusqu'à son élévation au siège patriarchal de Constantinople (386-398). — Et Théodore, neuf années durant ([2]), s'acquérerait la réputation d'un polémiste incomparable et d'un infatigable lutteur. Successivement et avec l'ardeur et la violence qui le

([1]) Cf. *In Epistol. ad Ephes.* homil. XI n. 4 (*PG* LXII, 85 et ss.).

([2]) Il semble qu'il faille placer aux environs de 383 l'ordination sacerdotale de Théodore de Mopsueste (celle de Saint Jean Chrysostome aurait été un peu postérieure 386). Voici les diverses raisons qui motiveraient notre opinion. Facundus d'Hermiane dit de Théodore dans son *Pro defensione*, lib. II, cap. 2 (*PL* LXVII, 562) « quinque et quadraginta annis clare in doctrina praefulsit... » et quelques lignes plus loin (563) « quinquaginta paene annis fortiter repugnantem cunctis haeresibus ». D'autre part Théodoret assigne une durée de 36 ans pour l'épiscopat de Théodore à Mopsueste (*PG* LXXXII, 1277). Si Théodore est mort en 428 (c'est la date la plus probable) il aurait donc été élu évêque de Mopsueste en 392, et il aurait commencé a lutter avec autorité contre les hérétiques à l'époque de son sacerdoce, c'est-à-dire neuf ans plus tôt en 383. On obtient ainsi les 45 ans dont parle Facundus.

caractérisaient, il s'attaquerait à tous les adversaires de sa foi quelqu'ils fussent. Origénistes, Ariens, Eunoméens, Apollinaristes le trouveraient tour à tour en face d'eux, toujours prêt à la réponse, jamais dérouté par l'attaque (1) et pour mettre fin au schisme, il ne ménagerait ni les adjurations pressantes, ni les offres de conciliation.

Autour de lui dans le monastère d'Euprépios se grouperaient quelques disciples: Jean le futur évêque d'Antioche, Théodoret le futur évêque de Cyr, Rufin d'Aquilée, enfin Barsumas qui devait être comme métropolitain de Nisibe l'un des plus ardents propagateurs du Nestorianisme. Parmi ces disciples, dont nous n'avons mentionné que les principaux (2), un nom surtout attire l'attention, celui de Nestorius. Il est hors de doute que ce dernier fut en relation étroite avec Théodore; les légendes syriaques de Nestorius (3), une lettre que Jean d'Antioche écrivit en 430 à son ancien condisciple élevé au siège de Constantinople (4) s'accordent sur ce point — mais on ne peut

(1) Cf. Facundus, *Pro defensione*, lib. II, cap. 2; *PL* LXVII, 561-565 et lib. VIII, cap. 4, 718-723: Le synode réuni par Jean d'Antioche n'a pas voulu condamner Théodore: « noluit eius viri dicta reprobare, qui in episcopatu quidem defunctus est agonibus autem adversus Arianos et Eunomianos, et alios haereticos, decem millibus per omnem suam vitam ubique decoratus est » (721)... « Agebat enim Theodorus frequenter tam libris quam sermonibus in populum contra Synusiastas, sive, ut ab auctoris sui nomine sunt vocati, Apollinaristas, progenitores Eutychianae dementiae, qui temporibus eius exorti unam Christi dicebant esse naturam » 722, 723. Et St Grégoire de Nazianze écrivait à Théodore: « Haec comprimere non est nostrae aetatis et infirmitatis, sed tuae prudentiae atque virtutis: quoniam tibi cum aliis facultatem donavit omnipotens ad communem defensionem Ecclesiae » 723. Cf. aussi Théodoret, *HE* lib. V, cap. 39; *PG* LXXXII, 1277.

(2) On trouvera dans Assemani une liste plus étendue des disciples de Théodore de Mopsueste. *Bibl. orientalis,* T. III, 1. pars, p. 37.

(3) Cf. Brière, *La légende syriaque de Nestorius, Revue de l'Orient chrétien,* T. XV (1910) p. 17-19. « Il eut pour maître et précepteur le bienheureux Théodore ». Jean Rufus évêque de Maïouma. *Plérophories* XLV: « L'impie hérétique Théodore... qui fut avec Diodore le maître de Nestorius ». Denys Bar Salibi: « Chez Théodore s'instruisirent Nestorius et Théodoret». *Patrologia Orientalis,* T. VIII fasc. 1 p. 97 et 163.

(4) *Epistola ad Nestorium,* Mansi, T. IV, col. 1064. — Sur Nestorius cf. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne,* Paris, Beauchesne, 1912; Nau, *Nestorius d'après les sources orientales,* Paris, Bloud, 1911. Un essai de réhabilitation théologique de Nestorius a été tenté par Loofs, *Nestoriana. Die fragmente der Nestorius*

préciser de quelle façon s'exerça sur Nestorius l'influence de Théodore. Suivit-il sous sa direction des cours réguliers d'exégèse, si tant est qu'il y en ait eu à Antioche! ou bien se contenta-t-il d'écouter ses prédications? Nous n'en savons rien — mais ce que nous pouvons affirmer, c'est que la christologie de Nestorius est loin d'être originale.

On ne soupçonnait pas alors à Antioche l'imprécision, l'incertitude ou même la fausseté manifeste de la doctrine théologique de Théodore; on ne prévoyait pas davantage les dangers de sa méthode exégétique. Sans doute, il lui était bien arrivé une fois de tenir en chaire sur la maternité divine de Marie des propos inquiétants. A l'occasion d'un sermon sur les deux natures du Christ, on l'avait entendu refuser à Marie le titre de Mère de Dieu. Mais il s'était rétracté quelques jours après sur les instances de Nestorius et avait ainsi dissipé tout trouble et toute agitation ([1]). De cet incident, on n'avait

---

gesammelt, untersucht und herausgegeben, Halle, 1905; Béthune-Baker, *Nestorius and his teaching, a fresh examination of the evidence, with special references to the newly recovered Apology of Nestorius* (The Bazaar of Heraclides) Cambridge, 1908; Fendt, *Die Christologie des Nestorius,* Inauguraldissertation bei der Kath. theol. Facultät, 1910; Bedjan-Nau, *Nestorius. Le livre d'Héraclide de Damas...* suivi du texte des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre Seigneur et de trois appendices, Paris, Letouzey, 1910; Nau, *St Cyrille et Nestorius, Revue de l'Orient Chrétien,* 1910, p. 365 et ss.; 1911, p. 1-54; Duchesne, *Histoire Ancienne de l'Eglise,* T. III p. 313-388; Harnack, *Dogmengeschichte,* T. II, p. 355 et ss.; *The Expository Times,* Mai 1912 p. 355 et ss.; Ermoni, *Revue du Clergé Français* 1908 p. 461-469. Sur la question nestorienne et les tentatives de réhabilitation de Nestorius cf. *Revue Bénédictine* 1908 p. 338-389; Jugie, *Echos d'Orient,* Mars et Sept. 1911, Janv. 1912; Labourt, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne,* Janv. 1911 p. 69-70; *Ami du Clergé* 2 Mai 1912 p. 407-410.

([1]) En 428 à Constantinople, le prêtre Anastase, conseiller intime de Nestorius, avait refusé à Marie dans un sermon le titre de « Mère de Dieu ». Le patriarche, loin de blâmer le prédicateur, prit sa défense et confirma sa doctrine; d'où grand émoi dans la ville. L'affaire fut portée à Rome, et Nestorius fut condamné. C'est alors, à l'autonme de 430, que son ancien condisciple Jean d'Antioche lui écrivit pour l'exhorter à se soumettre et à imiter l'exemple qu'avait autrefois donné Théodore de Mopsueste: « Je me permettrai, dit Jean, de te rappeler ici fort à propos un bel exemple que tu n'as sûrement pas oublié, car il n'y a pas si longtemps que nous l'avons eu sous les yeux. Tu te souviens certainement qu'un jour il échappa au bienheureux Théodore dans un sermon quelques paroles qui sonnèrent mal aux oreilles de l'assistance; tu

retenu que le bel exemple de son humiliation publique, on avait cru à son absolue sincérité [1], on avait pensé qu'une parole malheureuse lui était échappée et comme elle avait été retirée, on n'avait pas

---

fus alors le premier à lui faire des remontrances. Et lui, dès qu'il se fut aperçu du trouble et de l'agitation qu'il avait causés, il ne rougit pas, quelques jours après, de se rétracter publiquement pour le bien de l'Eglise ». MANSI, T. IV col. 1064. — Dans la lettre du clergé arménien et persan à Proclus, ancien évêque de Constantinople, on trouve les paroles de Théodore, « qui sonnèrent mal aux oreilles de l'assistance » : « in Antiochia Syriae, in Ecclesia alloquens sic dixit : Homo Iesus... Multo autem tempore persuasit multis et Nestorio, quod Christus Filius Dei vivi, qui de Sancta Virgine Maria natus est, non est qui ex Patre natus Deum Verbum consubstantialis genitoris, sed homo pro quantitate suae voluntatis ex Deo Verbo cooperationem suscipiens, et non prius meritus coniunctionem Dei Verbi, antequam immaculatus fieret ». Cette lettre à Proclus fut lue aux Pères du 5. Concile avant la condamnation de Théodore. MANSI, T. IX, 240. — On voit ce qu'il faut penser de l'exactitude de la phrase de Jean d'Antioche dans sa lettre à Proclus à propos de Théodore : « Nullam alicubi detractionem ab orthodoxis in vita suscipiens ». Cité par FACUNDUS, *Pro defensione* (lib. II cap. 2, *PL* LXVII, 562). Et pourtant Jean connaissait l'incident du Theotocos, mais il n'y aura sans doute attaché aucune importance (cf. LIBERAT, *Breviar. Gall., Bibl. Vet. Patrum.*, T. XII p. 127).

(1) TILLEMONT, *Mémoires* T. XII p. 439-440 met en doute la sincérité de la rétractation de Théodore. « On ne peut assurément l'estimer assez, dit-il, si elle (la rétractation) vient d'une véritable humilité et d'un amour sincère pour la vérité et pour la paix de l'église. Mais il est à craindre que ce ne fust une honteuse lascheté et une hypocrisie détestable qui lui foisoit condamner de bouche, de peur d'être condamné par toute l'Eglise, les sentimens qu'il gardoit toujours dans le cœur. C'est de quoi il est difficile de ne le pas soupçonner, selon ce que nous en dirons dans la suite et en voyant ce qu'il fit à l'égard des Pélagiens ». De fait, Théodore ne modifia en rien, comme nous le verrons, ses opinions au sujet du Theotocos et c'est évidemment une semblable attitude qui a permis à Rabboula d'Edesse dans une lettre à St Cyrille de l'accuser de duplicité : « Il a paru dans la province de Cilicie un évêque du nom de Théodore, orateur habile et éloquent, qui prêchait en chaire la doctrine commune, agréée du peuple et cachait dans ses écrits des pièges de perdition. En tête de certains de ses livres, il menaçait d'anathème le lecteur qui montrerait ces écrits à d'autres. En premier lieu, il enseigna que la Sainte Vierge n'était pas véritablement Mère de Dieu, parce que Dieu le Verbe ne saurait naître à la manière de l'homme ». *PG* LXXVII, 347. — Facundus d'Hermiane, le défenseur dévoué de Théodore n'a vu qu'un malentendu dans l'incident d'Antioche et il a estimé que la faute, si toutefois il y a eu faute, avait été grandement rachetée par le mérite d'une rétractation publique. Cf. *Pro defensioue,* lib. X cap. 2, *PL* LXVII, 771, 772.

hésité en 392 à élever Théodore à l'épiscopat, et on l'avait envoye occuper le siège de Mopsueste en Cilicie, devenu vacant par la mort d'Olympios.

III

Théodore, évêque, ne modifia pas sa manière d'agir; il continua de polémiquer dans le même esprit contre les hérétiques et il se servit de la même méthode exégétique.

En 394, il alla à Constantinople, au synode, tenu à l'occasion de la dédicace de la somptueuse église des Saints Apôtres. Il eut à examiner si la déposition du métropolitain de Bostra, Bagadios, par Pallade et Cyrille (peut être, d'après Duchesne, Cyrille de Jérusalem) [1] et si son remplacement par Agapios étaient canoniques. Trente sept Evêques étaient présents. Que se passa-t-il? Nous n'en savons rien, car les actes du Synode ont presque entièrement disparu. Toutefois, il paraît acquis que la déposition de Bagadios fut considérée comme irrégulière; on décida, en effet, que désormais seuls les Evêques de la Province réunis en synode pourraient déposer l'un d'entre eux. Ce qui surtout mérite de retenir notre attention, en cette circonstance, c'est la façon dont la question fut discutée. Cyrille et Pallade étaient morts. Blâmer la déposition qu'ils avaient faite de Bagadios, c'était condamner en quelque sorte leur mémoire. Les Pères en avaient-ils le droit? La chose ne ressortissait elle pas uniquement au tribunal de Dieu? La généralité dut se ranger à l'avis de Théophile d'Alexandrie, elle refusa de condamner des évêques décédés. Or, précisément, en 554 ou 555, dans le mémoire qu'il rédigera pour combattre la condamnation des Trois Chapîtres, prononcée en 553, le futur pape Pélage s'appuiera sur les actes de ce synode pour attaquer la censure portée contre Théodore de Mopsueste et contre Théodoret évêque de Cyr. Si l'Evêque de Mopsueste fut de l'avis de Théophile d'Ale-

(1) Cf. Duchesne, *Hist. ancienne de l'Eglise,* T. II p. 623 (note).

xandrie, il contribua alors sans s'en douter à défendre sa propre mémoire (1).

A l'occasion de ce synode, Théodore fit admirer son éloquence et son savoir. Clergé et Peuple l'écoutèrent avidement. L'empereur Théodose l'invita à parler devant la Cour, et voici en quels termes dans une des trois lettres qu'il écrivit pour défendre Théodore, l'évêque Jean d'Antioche a parlé de l'effet produit par ce sermon: « Ille Imperator fuit in Ecclesia eius doctrinae auditor magnus nec arbitratus est alterum se talem comperisse doctorem superadmiratus quidem eius doctrinam » (2).

D'ailleurs, peu d'incidents marquèrent l'episcopat de Théodore à Mopsueste.

Si l'on en croit Evagre et une légende syriaque, Nestorius serait allé trouver Théodore avant de se rendre à Constantinople. Là, il aurait entendu de sa bouche l'exposé de sa christologie et serait ainsi devenu son disciple. Evagre nomme bien sa source, un certain Théodulfe ; néammoins son récit semble peu vraisemblable (3). Sans doute, Nestorius fut consacré le 10 avril 428, et il n'y a aucune impossibilité en soi à ce que le futur hérésiarque ait pu à ce moment important aller prendre conseil de son ancien maître; mais ce qui nous rend quelque peu sceptique sur ce voyage de Nestorius à Mopsueste, ce sont précisément les paroles prophétiques que la légende syriaque met sur les lèvres de Théodore :

« Je te connais, ô mon Fils, il n'y a pas de femme qui ait enfanté un homme aussi zélé que toi; c'est pourquoi je te recommande de modérer ton zèle pour combattre les opinions des autres ; car de même que l'homme qui possède une fille vierge et fort belle, d'une part, se réjouit de sa beauté et, d'autre part, craint qu'elle ne tombe entre les mains d'hommes vains et qu'elle ne soit deshonorée à cause même de sa beauté, de même je me réjouis de ton zèle, et

(1) Cf. Héfélé-Leclercq, *Hist. des Conciles,* T. II, 1. partie, p. 97 et note 7. Duchesne, *Le Pape Sirice et le siège de Bostra, Annales de Phil. Chrétienne,* 1885 p. 280-284.

(2) Cf. Facundus, *Pro defensione*, lib. II, cap. 2 (*PL* LXVII, 563).

(3) Cf. *HE* lib. I, cap. 2, *PG* LXXXVI, 2425.

cependant je crains que tu ne périsses par le fait d'hommes méchants ». Nestorius lui répondit : « Maître, qu'est-ce que tu me dis ? Si tu avais vécu du temps de Notre Seigneur, il t'aurait été dit : Est-ce que vous aussi vous voulez vous en aller ? La venue de Notre Seigneur a donné de la viande à manger; l'estomac qui la prend se nourrit et celui qui ne la prend pas s'épuise ». Après avoir reçu beaucoup de recommandations, il se remit en route » ([1]).

Du récit d'Evagre et de la légende syriaque nous ne retiendrons donc que le souci de l'Antiquité de bien affirmer la dépendance de Nestorius vis à vis de Théodore de Mopsueste, et cette donnée, nullement négligeable, vient confirmer indirectement ce que nous avons déjà dit des rapports de Théodore et de Nestorius à Antioche.

D'autres personnages, non moins compromettants, les partisans de Pélage, furent en relations avec l'Evêque de Mopsueste les dernières années de sa vie. Et même nous pouvons nous demander, si en accordant alors appui, protection et lumière à Julien d'Eclane et à ses amis, Théodore n'a pas entouré de sa sollicitude paternelle des héritiers de sa propre pensée. Pouvons-nous oublier, en effet, que Pélage ne commença à séduire Célestius et à propager son hérésie qu'après avoir été mis au courant à Rome vers l'an 400 par Rufin d'Aquilée de la doctrine de Théodore de Mopsueste sur la grâce? Pouvons-nous ne pas être frappé de trouver dans les écrits de Théodore l'opinion du pélagien Julien d'Eclane sur l'existence en Notre Seigneur de la concupiscence charnelle ([2]) et, surtout, comment ne pas remarquer la rédaction par l'Evêque de Mopsueste peu avant sa mort de cinq volumes dirigés contre ceux, qui affirment que l'homme pèche par nature et non par son propre jugement ? De cet ouvrage où est pris à partie non pas St Augustin comme l'affirme Marius

([1]) Cf. Brière, *La légende syriaque de Nestorius,* loc. citat., p. 19.

([2]) Cf. Swete, *De Incarnatione,* T. II, 311 (*PG* LXVI 991, 993) : « Plus inquiebatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis, et meliore animo libidines vincebat, mediante ei deitate ad perfectionem... Carnem et animam adsumens per utraque pro utrisque certabat ; mortificans quidem in carne peccatum, et mansuetans eius libidines, et facile capiendas meliore ratione animae faciens ; erudiens autem animam et exercitans et suas passiones vincere et carnis refrenare libidines ».

Mercator mais St Jérome, nous possédons de nombreux extraits conservés par Photius. Leur étude sera précieuse pour détérminer la part de responsabilité de Théodore de Mopsueste dans l'hérésie pélagienne (1).

Et néanmoins, malgré ces relations suspectes, l'orthodoxie de Théodore de Mopsueste ne fut pas sérieusement discutée de son vivant. Comme son maître Diodore, il jouissait à sa mort en l'année 428 (2), dans tout l'Orient de l'estime et de la vénération universels (3). On vanta ses services (4); on déplora sa perte; on le célébra dans

(1) Cf. Marius Mercator, *PL* XLVIII 109, 214 et ss. et *Dissertations sur Théodore et le pélagianisme,* principalement col. 258, 261, 293, 360 et 1043.

(2) On discute toujours pour fixer la date de la mort de Théodore de Mopsueste. Les uns l'ont placée en 427, d'autres en 429. Récemment, M. Cavallera dans les *Etudes* 5 Mars 1910, p. 680 s'est prononcé plutôt pour 430, l'année où mourut St Augustin. Nous préférons la date de 428, donnée par Fritzsche (*PG* LXVI 11-14). En effet Théodoret (*HE* lib. V, cap. 39 *PG* LXXXII 1278) fait mourir Théodore de Mopsueste à l'époque où un certain Théodore dirigeait l'église d'Antioche. Or, le Théodore dont il s'agit est mort au début de 429, sinon même en 428, puisque, dès 429 Marius Mercator l'appelle un évêque « de sainte mémoire ». En outre, Théodoret déclare que son histoire renferme un espace de 105 ans. Elle se termine à la mort de Théodore de Mopsueste; et si nous cherchons un « terminus a quo » il nous semble que la date mémorable nécessaire pour marquer le début du récit de Théodoret peut et doit être la victoire définitive de Constantin sur Lucinius (323). Or 323 et 105 nous donnent 428. Enfin, puisque Eusèbe de Césarée ne voulut pas entrer dans le début des luttes ariennes, il dut arrêter sa narration en 323 ou 324.

(3) Les légendes Jacobites font mourir Théodore d'une façon affreuse. Des moines de Cilicie Torquatus et Hermogène seraient allés le trouver pour lui reprocher ses opinions sur les deux natures et sur certains livres de l'Ecriture. L'Evêque les aurait durement blâmés. « Ce n'est pas l'affaire des moines de discuter de semblables questions » et il les aurait renvoyés couverts de honte. « Trois jours après, ajoute la légende, il mourut, possédé par le démon et se dévorant lui-même ». Jean Rufus, *Plérophories* XLV *Patrol. orientalis* T. VIII fascic. I. (Les Plérophories ont été rédigées vers 515; elles ont également des récits fantaisistes sur la mort de Nestorius. Cf. *Plérophories* chap. XXXIII et XXXVI). Nau, *Le Livre d'Héraclide,* p. XI, note 4.

(4) Voici quelques unes des expressions de Jean d'Antioche dans une lettre à Proclus: « sed et qui bene de vita profectus est beatus Theodorus, et quinque et quadraginta annis clare in doctrina praefulsit, et omnem haeresim expugnavit, nullam alicubi detractionem ab orthodoxis in vita suscipiens; post longi temporis hinc discessum... et posteaquam in conspectu sacerdotum, et imperatorum et populorum pro-

des panégyriques (1). Aucun blâme ne se formula nettement. Basile le Grand, Jean d'Antioche, Grégoire de Nazianze, surtout Jean Chrysostome et bien d'autres encore ne l'avaient-ils pas honoré de leur amitié? ne lui avaient-ils pas dit leur reconnaissance? On vit même Jean et Domnus d'Antioche, St Cyrille d'Alexandrie, Proclus de Constantinople (et parmi eux, plusieurs devaient prochainement devenir ses adversaires les plus déclarés) écrire de chauds plaidoyers pour défendre sa mémoire.

IV

La doctrine christologique de l'Evêque de Mopsueste était pourtant bien loin d'être orthodoxe, elle contenait en affirmations, parfois plus explicites et plus crues que celles dont se servira Nestorius, tout le système erroné que les Pères du Concile d'Ephèse devaient censurer en 431. Le refus de donner à Marie le titre de Mère de Dieu n'aurait pas dû être considéré comme un simple incident, facilement réparable et trop vite oublié. Dans cette parole qui lui avait échappé sur le Theotocos, Théodore avait révélé une christologie nettement nestorienne.

batus est, periclitatur quae haereticorum sunt sustinere, et illis proximus praedicari », et ailleurs dans une lettre à Théodose, le même Jean d'Antioche disait : « Theodorus... quem... virum dicimus in episcopatu clarum finem habentem... a nullo quoquam neque maiorum, neque similium, iudicatus est haereticus : e contrario autem ab omnibus sacerdotibus, propter eam quae illi aderat doctrinae gratiam, in admiratione semper est habitus, et superiorem honorem gloria possedit... » Cité par Facundus, *Pro defensione PL* LXVII 562, 563. De son côté Théodoret a rédigé pour son histoire ecclésiastique cette notice nécrologique : « Au moment où Théodore dirigeait l'église d'Antioche mourut Théodore de Mopsueste, évêque, docteur de l'église entière, adversaire de toutes les cohortes hérétiques. Il fut l'auditeur du grand Diodore, le compagnon et l'aide du très saint Jean. Il eut 36 ans d'épiscopat, combattant contre la secte d'Arius et d'Eunomius, taillant en pièces la colonne clandestine d'Apollinaire et fournissant aux divines brebis une herbe excellente ». (*HE* lib. V, cap. 39 *PG* LXXXII, 1278).

(1) Cf. Léonce de Byzance, *PG* LXXXVI pars prior 1221.

Sous l'influence de Diodore, et pour réagir à Antioche contre l'Apollinarisme des disciples de Vital, il avait élaboré une doctrine sur l'incarnation qui n'aboutissait a rien moins qu'à nier l''unité de personne dans le Christ et à dépouiller la Très Saint Vierge de sa divine maternité. Ses intentions, hâtons-nous de le dire, étaient louables et droites. Il voulait défendre l'Eglise et c'est en luttant pour son dogme qu'il erra. Dans ses réfutations de l'Apollinarisme il ne sut pas maintenir l'intégrité de la nature humaine sans dédoubler la personnalité du Christ.

Apollinaire, soucieux avant tout d'affirmer en face de l'arianisme la divinité de Notre Seigneur, n'avait pu maintenir en Jésus une unité parfaite qu'en dépouillant la nature humaine de l'intelligence et de la liberté et en sacrifiant son intégrité. Son principe philosophique était le suivant: « Toute nature complète est une personne ». Pouvait-il avec un tel principe aboutir à une autre conclusion ? ([1])

En 377 et en 380, Rome avait condamné l'Apollinarisme sur les instances des Méléciens. Les docteurs d'Antioche se distinguèrent alors entre tous par leur acharnement à poursuivre et à réfuter la doctrine proscrite. Malheureusement ils conservèrent à la base de leur christologie le faux principe qui avait fait errer Apollinaire, ils ne surent pas le rejeter comme fera plus tard St Cyrille d'Alexandrie ([2]). « Dans l'Homme-Dieu — et c'est là proprement où gît le mystère — il y a une nature humaine complète qui n'est point une personne humaine, un sujet individuel distinct, mais qui est sous la domination plénière d'une personnalité supérieure, la personne du Verbe, en laquelle elle trouve son appui substantiel » ([3]). Voulant une nature humaine complète, et toute nature complète étant une personne ([4]), Théodore devait fatalement aboutir à admettre dans le Christ une double personnalité.

([1]) Cf. G. Voisin, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901, p. 285 et ss.

([2]) Cf. Epist. 17 *ad Nestorium PG* LXXVII, 116 ; *Contra orientales PG* LXXVI, 340.

([3]) Cf. Jugie, *Nestorius et la controverse Nestorienne*, Introduct. p. 6.

([4]) « Lorsque nous distinguons les natures en Jésus Christ nous disons que la nature de Dieu le Verbe est complète, la personne aussi est complète ; on ne sau-

Et de fait nous retrouvons sans cesse dans les écrits dogmatiques de l'Evêque de Mopsueste ou parfois dans ses commentaires exégetiques (¹) une distinction ici très nette, là quelque peu confuse, entre le Verbe, Dieu parfait, né du Père avant tous les siècles, et le Fils de Marie, l'homme Jésus (²), uni au Fils de Dieu non par une union substantielle mais par une union purement morale, très intime toutefois, au point de constituer une personnalité morale unique, que désignent les termes de Fils, de Christ, de Seigneur (³).

---

rait avancer, en effet, qu'une hypostase (ὑπόστασις est ici synonyme de φύσις) est impersonnelle. De même nous disons semblablement que dans l'homme la nature et la personne sont complètes. Cependant quand nous envisageons l'union « τὴν συνάφειαν » nous disons alors qu'il n'y a qu'un prosôpon, qu'une personne ». *PG* LXVI, 981.

(¹) Cf. *In Psalm.* 8. « Comment n'est-il pas évident ainsi que l'enseigne l'Ecriture qu'autre est Dieu le Verbe et autre l'homme ». *PG* LXVI, 1003. A propos de Matth. 3, 17. « Ces paroles : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances ne sauraient être rapportées à Dieu le Verbe sans une évidente folie ; car Celui qui a dit : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, et a ajouté : En qui j'ai mis mes complaisances, a montré nettement qu'il parlait ainsi par comparaison avec les autres fils, qui ne sont pas ses bien-aimés et n'ont pu attirer ses complaisances ». *PG* LXVI, 1014. *In Philipp. 2, 7-8* : « humiliavit se ipsum, usque in hunc locum illa quae divinae naturae condecebant, visus est dixisse ; in subsequentibus vero ad illa transit quae humanae possunt aptari naturae factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis... divinae autem naturae nequaquam aptari possunt ista etc... ». SWETE T. I, p. 218-225 *In Rom. 1, 3* : « De filio suo qui factus est ex semine David secundum carnem, certum quidem quod filium hic eum qui ex semine David factus est secundum carnem, non Deum dicit Verbum, sed assumptum servi formam ». *PG* LXVI, 1013. Et des exemples de ce genre sont nombreux dans les écrits exégétiques de Théodore !

(²) Dans le symbole, dit de Théodore, condamné à Ephèse, nous lisons : « Nous confessons un seul Seigneur, le Seigneur J.-C., par qui tout a été fait, c'est-à-dire avant tout, Dieu le Verbe qui est Fils de Dieu par essence ; mais en même temps nous pensons à ce qui a été pris, à Jésus de Nazareth, que Dieu a oint par l'Esprit et la puissance, lequel participe à la filiation et à la domination par son adhésion à Dieu le Verbe. *PG* LXVI, 1020. Cf. aussi *Contra Apollinarem PG* LXVI, 1000.

(³) « L'union des deux natures par bienveillance produit, au point de vue de l'homonymie une seule appellation, une seule volonté, une seule opération, une seule autorité, une seule puissance, une seule domination, une seule dignité, un seul pouvoir, absolument indivis ». *Epist. ad Domnum PG* LXVI, 1012. « L'homme né de

L'union du Fils de Marie, de l'homme Jésus, au Verbe doit se concevoir comme une habitation spéciale de Dieu dans l'homme, comme l'union du corps et de l'âme ([1]) ou bien, comme celle de l'homme et de la femme ([2]). Elle est due non à une présence en substance ou en opération (οὐσίᾳ, ἐνεργείᾳ) de Dieu dans le Sauveur mais à une bienveillance spéciale (εὐδοκία) de la personne divine pour la personne humaine ([3]). Cette bienveillance est d'une nature analogue à celle qui fait habiter Dieu dans les âmes des Justes pour les aider à triompher des tentations, à progresser dans la sainteté ([4]). Elle est seulement plus grande en intensité, et elle a abouti à une intimité plus absolue. Dieu a habité en Jésus comme dans un Fils (ὡς ἐν υἱῷ) ([5]); il se l'est uni, lui a fait part de son honneur, de sa puissance et a ainsi constitué avec lui un seul prosopon.

Marie est dit Fils de Dieu par grâce ». *De Incarnat.* VIII *PG* LXVI, 988. « Nous ne disons pas deux Fils ni deux Seigneurs, car il n'y a qu'un Fils par essence, le Dieu Verbe, Fils unique du Père, dont cet homme, qui lui est uni et participe à sa divinité, partage le nom et la dignité de Fils. Et le Seigneur par essence est Dieu le Verbe dont Celui qui lui est uni partage également la dignité. Et c'est pourquoi nous ne disons ni deux Fils, ni deux Seigneurs ». Swete, loc. citat. T. II, p. 329. « Neque enim si duas naturas dicamus, necessitas nos ulla constringit aut duos dicere filios, aut duos homines, aut duos Christos : quoniam hoc putare extremae est amentiae ». Cité par Facundus, IX, 3 *PL* LXVII, 747.

([1]) *Contra Apollinarem* IV Swete T. II, p. 318, 319 (*PG* LXVI, 999, 1000).

([2]) *De Incarnatione* VIII Swete T. II, p. 299 (*PG* LXVI, 981).

([3]) *De Incarnatione* VII Swete T. II, p. 293-296 (*PG* LXVI, 972-976). Voici la définition que Théodore donne de l'εὐδοκία: «c'est ce bon vouloir, cette faveur que Dieu témoigne à ceux qui font effort pour s'attacher à Lui. Elle est ainsi nommée, parce que Dieu voit d'un bon œil εὖ δοκεῖν ceux qui agissent de la sorte». *PG* LXVI, 973; Swete T. II, p. 339. Expositio symboli : « Comme Jésus est élevé au-dessus de toute principauté..... il reçoit l'adoration de toute créature, comme ayant avec la nature divine une union inséparable, toute créature lui rendant ses adorations à cause et en considération de Dieu ». Swete T. II, p. 329 (*PG* LXVI, 1017).

([4]) Cf. *De Incarnatione* VII *PG* LXVI, 973, 974.

([5]) « Qu'est ce à dire ὡς ἐν υἱῷ? Cela veut dire que ayant habité en Jésus le Verbe s'est uni tout celui qu'il a pris, et l'a préparé à entrer en participation de toute la dignité que lui, Fils par nature, qui habite en Jésus, rend commune entre eux. Il en fait avec soi une seule personne, de par l'union à laquelle il l'élève; il lui communique toute primauté. Il a voulu tout accomplir par lui, et le jugement, et l'examen du monde entier, et sa propre parousie ». Swete T. II, p. 296 (*PG* LXVI, 976).

L'homme Jésus fut l'objet de cette bienveillance particulière et de cette élection privilégiée non en raison de ses mérites personnels; il n'en pouvait avoir acquis lors de sa conception ou de sa naissance, mais en vertu de la prescience divine ([1]). Dieu avait prévu que le Fils de la Vierge mènerait une vie plus sainte que les autres hommes; c'est pourquoi il l'avait choisi et lui avait accordé une plus grande grâce non seulement pour lui mais pour toute l'humanité ([2]). Et voilà Théodore nous invitant à contempler Jésus se développant en sagesse, en discernement du bien et du mal, en connaissances de toutes sortes comme les autres hommes ([3]), et luttant comme eux non seulement contre les difficultés extérieures mais encore contre les tentations occasionnées par le foyer de concupiscence qu'il portait en lui ([4]). « Bien qu'uni au Verbe dès le sein maternel, Jésus est allé de progrès en progrès. Au début, sans doute, l'union ne devait guère consister qu'en une sorte de dévolu que la personne divine avait jeté sur lui. Peu à peu, et grâce à un concours tout spécial de la part du Verbe, il a grandi en sainteté. La lutte morale ne lui a pas été épargnée. Il a connu la tentation intérieure et les assauts de la concupiscence. Le baptême au Jourdain a été une date importante dans sa vie. C'est alors que le Père l'a vraiment reconnu pour son Fils bien-aimé, qu'il a reçu la grâce de l'adoption divine dans une mesure excellente, que la mission de prêcher l'Evangile lui a été confiée. Mais ses progrès dans le bien ont continué, et ce n'est qu'après sa résurrection qu'il a été constitué dans un état d'impassibilité et d'immutabilité définitive » ([5]). Toutefois, durant sa vie, Jésus en dépit de ces luttes est tou-

([1]) Théodore admettant avec les Pélagiens que toute grâce divine était départie en considération des mérites personnels fut forcé de recourir à la prescience divine et de soumettre Jésus à la loi du progrès moral pour se tirer d'embarras et donner à son système christologique quelque cohérence.

([2]) *De Incarnatione* XVI *PG* LXVI, 989; *Ad Baptizandos PG* LXVI, 1014.

([3]) *De Incarnatione* VII Swete T. II, p. 297, 298; *Contra defens. peccati origin.* Swete p. 335 etc.

([4]) *De Incarnatione* XV Swete T. II, p. 311. Ce texte a déjà été cité.

([5]) Jugie, loc. cit. p. 147 et *Contra Apollin. PG* LXVI, 980, 992, 995, 997. *In Evangelium Lucae PG* LXVI, 720.

jours resté fidèle à Dieu ; sa naissance virginale, son union avec le Verbe le rendaient impeccable ([1]).

Sur le moment où s'est produite cette union du Verbe à l'homme Jésus, l'opinion de Théodore a été assez flottante. Son maître Diodore avait retardé l'union jusqu'à l'époque de la naissance, le Christ dans le sein de Marie n'aurait en rien différé des autres hommes ([2]) ; — son disciple Nestorius placera l'union dès la conception dans le sein de la Vierge ([3]) — Théodore n'a pas sur ce point capital une doctrine ferme. Tantôt il fait remonter l'union du Verbe au Fils de Marie à l'époque de la conception ([4]) ; tantôt il déclare que Jésus put jouir de ses facultés avant les autres enfants sans oser aller toutefois jusqu'à lui attribuer l'usage de la raison et de la liberté dès le moment de sa conception ([5]) ; ailleurs, il retarde jusqu'à la scène du baptême dans le Jourdain l'infusion de la grâce du Saint Esprit en Jésus et son adoption divine ([6]). Ces hésitations de Théodore sur le moment de l'union, remarquons-le bien, ne sont que la conséquence rigoureuse de sa théorie de l'union morale. Comment concevoir un Verbe entrant en relations d'amitié avec le Fils de Marie dès l'instant de sa conception à moins de supposer déjà chez ce Fils à cette période l'usage de la raison ?

Une telle théorie sur l'union du Verbe avec l'homme Jésus était inconciliable avec la communication des idiomes et elle aboutissait à la négation formelle du dogme de l'incarnation et de la maternité divine de Marie ([7]). « Dieu le Verbe ne saurait être Fils d'Abraham

([1]) *De Incarnatione* VII Swete T. II, p. 296 *PG* LXVI, 977.

([2]) Fragm. dogmatica de St Cyrille *PG* LXXVI 1449-1450.

([3]) Jugie loc. cit. p. 104, 147 ; Loofs, *Nestoriana* p. 215.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 976, 989, 995.

([5]) *De Incarnatione* VII *PG* LXVI, 977.

([6]) *Contra Apollin.* *PG* LXVI, 996. Et fragmenta dogmatica de St Cyrille *PG* LXXVI. 1451.

([7]) « Est quidem dementia Deum ex virgine natum esse dicere..... Natus autem ex virgine qui ex substantia virginis constat, non Deus Verbum ex Maria natus est. Natus autem est ex Maria qui ex semine est David. Non Deus Verbum ex muliere natus est, sed natus ex muliere qui virtute Sancti Spiritus plasmatus est in ea ». *Contra Apollinar.* III Swete T. II, p. 313, 314. Et dans le *De incarnatione* XII et XV

ni Fils de David, disait Théodore. Il n'est pas né deux fois, une fois avant les siècles, une autre, dans les derniers temps ([1]). Pas plus que la naissance temporelle, la passion, la mort et la résurrection ne sauraient lui être attribuées. Si l'on dit que Dieu a été crucifié, ce ne peut être que dans un sens tout à fait relatif, en tant que celui qui a été vraiment crucifié était uni au Verbe par des relations d'amour » ([2]).

Dès lors, on ne sera pas surpris de voir les critiques reconnaître dans Théodore le père du Nestorianisme ([3]), d'entendre Nestorius protester contre les accusations d'hérésie et déclarer hautement que sa doctrine est orthodoxe ([4]). Celle qu'il prêchait était évidemment

---

Théodore écrit : « Si on nous demande si Marie est ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος disons qu'elle est pour nous l'un et l'autre ; elle est ἀνθρωποτόκος par la nature du fait, elle est θεοτόκος par relation. Elle est ἀνθρωποτόκος par nature, car celui qu'elle portait dans son sein et qui en est sorti était homme ; elle est θεοτόκος parce que Dieu était dans l'homme qu'elle a engendré, non par une limitation de sa nature en lui, mais par un rapport de sa volonté ». Swete T. II, p. 306, 310 *PG* LXVI, 982, 988.

([1]) Fragm. dogmatic. de St Cyrille *PG* LXXVI, 1438.

([2]) Loc. cit. *PG* LXXVI, 1445. Sur l'ensemble de la Christologie de Théodore. Cf. Jugie, *Nestorius* surtout p. 136-149; Tixeront, *La fin de l'âge patristique* T. III, p. 14-22.

([3]) Cf. Jugie loc. cit. p. 136; « Le vrai Père du Nestorianisme fut Théodore de Mopsueste ». Tixeront loc. cit. p. 15 : « On s'accorde généralement à voir en lui (en Théodore) le vrai Nestorius, le théoricien de l'hérésie à laquelle le patriarche de Constantinople a donné son nom ». Harnack, *Dogmengeschichte* T. II, p. 355-356 ; « Sa christologie (celle de Nestorius) est certainement apparentée à celle de Théodore ». Nous croyons qu'il faut aller plus loin que va Harnack. La christologie de Théodore est identique à celle de Nestorius ; Nestorius fut le porte voix de Théodore, et en faisant remonter le Nestorianisme jusqu'à l'Evêque de Mopsueste nous n'entendons pas disculper ou réhabiliter le Patriarche de Constantinople.

([4]) « Je croyais que les hommes auraient pu lancer facilement contre moi toute autre calomnie que celle d'avoir des sentiments contraires à l'orthodoxie.... « (*epist. ad Ioan. Antiochen.* Loofs, *Nestoriana* p. 183). « Pourquoi m'appelles-tu inventeur de nouveautés, dit Nestorius à Cyrille, moi qui n'ai jamais lancé une telle question mais qui l'ai trouvée à Antioche. (Il voulait parler du Theotocos). Dans cette ville j'ai enseigné et parlé sur ces matières et personne ne m'a blâmé ; je pensais que ce dogme était déjà rejeté ». *Le livre d'Héraclide* p. 91. « Je ne me suis pas écarté de la rectitude des orthodoxes et je ne m'en écarterai pas jusqu'à la mort » id. p. 88. Cf. aussi p. 155, 290, 291, 323, 330, 331 etc., etc.

celle qu'il avait apprise à Antioche, et il fallut d'autres temps et un autre milieu pour que son hétérodoxie éclatât aux yeux des fidèles et attirât l'attention de St Cyrille d'Alexandrie. Dans la métropole de la Syrie, on avait bien entendu Apollinaire déclarer factice l'unique personne des Antiochiens, indiquer que par le terme φύσις ils désignaient une nature-personne et enseignaient un dualisme hypostatique; mais Apollinaire était un hérétique solennellement condamné, ses attaques étaient intéressées. Pouvait-on ajouter foi à ses paroles ? D'ailleurs les nécessités de la polémique n'avaient pas encore suffisamment précisé les termes théologiques, et il suffisait à un docteur d'affirmer les deux natures pour ne pas voir suspecter son orthodoxie. Voilà qui nous explique « comment les théologiens d'Antioche, dit Voisin, ont pu échapper si longtemps à l'anathème de l'Eglise. On savait que Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste défendaient le diophysisme contre l'hérésiarque, et les imputations dont celui-ci les chargeait pouvaient paraître injustifiées, comme elles l'étaient à l'égard des Cappadociens et des Pontifes de Rome. De même qu'Athanase ne remarqua point l'erreur du Laodicéen, parce que ce dernier combattait avec lui les tendances ébionites qui se manifestaient alors, ainsi les défauts de la christologie antiochienne demeurèrent cachés à l'Eglise pendant ces années, où il importait surtout de proclamer l'intégrité des deux éléments du Christ contre le monophysisme de la secte apollinariste. C'est seulement lorsque ce danger aura disparu; ou, du moins, tendra à disparaître, qu'on aura l'occasion de constater le vice essentiel du système antiochien, condamné à Ephèse dans la personne de Nestorius » ([1]).

([1]) Cf. Voisin loc. cit. p. 86; et p. 48 (note).

CHAPITRE II

Les Ecrits exégétiques de Théodore de Mopsueste

Dans son ardeur excessive pour défendre la mémoire de Théodore, son disciple, Jean d'Antioche, s'est laissé aller sur l'activité littéraire de l'Evêque de Mopsueste à de fabuleuses exagérations. Il a parlé à plusieurs reprises de dix mille volumes! [1] De cette affirmation contentons-nous de retenir que le nombre de ses ouvrages dut être très grand et, pour nous renseigner avec plus d'exactitude, consultons des documents plus arides peut-être, mais moins sujets à caution qu'une lettre d'éloges.

En raison de leurs tendances nestoriennes les œuvres de Théodore furent traduites de bonne heure en syriaque [2]; les disciples de l'école d'Edesse les tenaient en haute estime, de notables fragments ne nous sont parvenus que grâce à eux et dans leur langue [3],

[1] Cf. sa lettre à Proclus citée par Facundus d'Hermiane dans son *Pro defensione,* lib. II cap. 2 (*PL* LXVII, 562): « et post decem millia libros adversus haereses conscriptos ».

[2] Ebedjésu fin du 13. siècle écrit dans son catalogue: « Ibas, Koumi et Probus traduisirent du grec en syriaque les livres de l'Interprète (Théodore de Mopsueste) et les écrits d'Aristote ». Cf. Assemani, *Bibl. Oriental.* III pars I p. 85. Les commentaires exégétiques de Théodore de Mopsueste furent traduits dans la première moitié du 5. siècle, peu de temps après sa mort, à l'école d'Edesse par les soins d'Ibas et de ses disciples Probus, Koumi et Mana. Barhebraeus mentionne comme traducteurs: Mana, nommé par lui Magna, Narsès et Acacius (Cf. *Chron. Eccl.* I, 55). On trouvera tous ces renseignements dans Rubens Duval, *La littérature syriaque* p. 87, 254 et 316, Paris, Lecoffre, 2. édition.

[3] Genèse, lib. I et II; quelques psaumes, certains fragments des Petits Prophètes, de St Matthieu, un commentaire de l'Evangile selon St Jean.

et c'est chez un évêque syrien, le métropolitain de Soba, Ebedjésu (mort en 1318) que nous trouvons établie la liste la meilleure des écrits de Théodore ([1]). Cette liste fut complétée par Mai ([2]). Dans ce chapitre nous utiliserons ces deux témoignages et nous les compléterons par les récentes découvertes.

I

A peine âgé de 20 ans ([3]), à la prière de Cerdon et de son frère ([4]), Théodore publia un commentaire des Psaumes ([5]). Parfois dans ses écrits postérieurs, il y fit allusion ([6]). Le rejet de tout allégorisme, l'emploi de la méthode historico-grammaticale, l'interprétation messianique des seuls Psaumes 2, 8, 44 et 109 en formaient les traits caractéristiques.

De ce commentaire, nous n'avons longtemps possédé que les fragments publiés par Migne ([7]). Ils concernent les Psaumes 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 16, 17, 26, 28, 29, 30, 32, 34, 39, 40, 49, 52, 53, 54, 57, 58, 59, 67, 68, 71, 72, 73 et 74. Depuis, Fr. Baethgen ([8]) a publié dix sept psaumes que Théodore de Mopsueste applique aux Machabées. Ce sont les psaumes 43, 46, 54-59, 61, 68, 73, 78, 79, 82,

([1]) Cf. Assemani, *Bibl. Orient.* III, pars I cap. XIX p. 31-33.

([2]) Mai, *Script. Vet. nova collectio,* T. I p. 20.

([3]) Cf. Léonce de Byzance, *PG* LXXXVI pars prior 1364 ; Tillemont, *Mémoires* T. XII p. 444 ; Fritzsche, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis PG* LXVI p. 27.

([4]) Cf. Ebedjésu : « Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque eius » ; Facundus, *Pro defensione* lib. III cap. VI cite ce passage du *De allegoria et historia* de Théodore « ea quae scripta sunt in Psalmos miraris, quae etiam prima caeterorum omnium scripsimus », *PL* LXVII, 602.

([5]) Voir notre chapitre sur la vie de Théodore, p. 51-52.

([6]) Cf. *In Joël* II, 18 (*PG* LXVI, 225), *In Zachar.* IX, 10 (*PG* LXVI, 556, 557).

([7]) Cf. *PG* LXVI, 648-696.

([8]) Cf. Baethgen, *Der Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung* in *ZATW* T. V (1885) p. 53-101 et du même *Siebenzehn Makkabaïsche Psalmen nach Theodor von Mopsuestia* in *ZATW* T. VI (1886) p. 261-288 ; T. VII (1887) p. 1-60.

107, 108 et 144. Dans son étude, il s'est laissé guider par un abrégé syriaque du commentaire de Théodore et il a utilisé les textes édités déjà par Cordier, Mai et Migne. Il s'est également servi de la paraphrase anonyme de l'*Expositio Patrum Graecorum in Psalmos* de Cordier. Mais il semble bien que certaines explications qu'il a attribuées à Théodore doivent être maintenant restituées à Diodore de Tarse depuis la découverte du manuscrit Coislin 275. C'est le cas, par exemple, de la paraphrase sur le Psaume 108 et du prologue du Psaume 55 où se trouve rejetée l'autorité des titres des Psaumes (1). En 1896, Mgr Mercati a repris l'étude du commentaire des Psaumes contenu dans le codex irlandais C. 301 de l'Ambrosienne et publié autrefois (1878-1879) par Ascoli à Turin (2). Il a montré que ce commentaire latin des Psaumes avait été attribué à tort à St Jérome, que le titre « Hieronymi expositio super Psalterium » avait été mis seulement au 15. siècle, et que l'on se trouvait en présence non d'un original mais de la traduction latine d'un commentaire grec. Par une étude minutieuse de la doctrine sur la personne du Christ (3), sur le messianisme (4), sur les Psaumes machabéens, par une confrontation soignée de la version latine avec les textes syriaque, hébreu et grec et avec

(1) *Revue de Philologie* Janv. 1911 p. 60, *Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse?* par L. Mariès.

(2) Cf. G. Mercati, *D'un palimsesto Ambrosiano contenente i Salmi esapli e di un'antica versione latina del commentario perduto di Teodoro di Mopsuestia al Salterio,* 1896. *Atti R. Accad.*, vol. XXXI.

(3) On lit dans le commentaire d'Ascoli des expressions christologiques du genre de celles-ci: « homo a Deo susceptus... hoc ex persona suscepti hominis... de suscepto homine... accipit ab inhabitatore suo... quoniam ex his quae dicta sunt alia constant Deo, alia suscepto homine convenire... ad adsumptum hominem pertinere... haec non de Deo Verbo sed de homine accipiantur... (Ps. 2 p. 17-26) quoniam grandem deferentiam inter Deum Verbum et susceptum Hominem profetae ipsius carmen ostendit et tantam distinctionem inter susceptum et suscipientem faciat quanta discretio inter Deum et reliquos omnes (homines) invenitur » (Ps. 8 p. 58) etc. etc. Ce que nous avons dit de la christologie de Théodore suffit à montrer l'importance de telles expressions; elles indiquent à elles seules avec une très grande probabilité qu'il faut chercher dans un milieu antiochien l'auteur du commentaire.

(4) A propos du Messianisme cf. les Psaumes 71, 68, 2, 21 « evangelista autem in Deo pro rerum similitudine hoc testimonio usus est » (p. 159) 44, 15, 8, 109 etc. etc.

les extraits de Théodore de Mopsueste contenus dans le *Constitutum* de Vigile et dans les actes du 5. Concile œcuménique, il a démontré d'une façon indiscutable que la version latine publiée par Ascoli était une traduction du commentaire des Psaumes de Théodore de Mopsueste. Cette traduction latine lui a paru d'une meilleure langue que celle des extraits de Théodore lus au 5. Concile. Selon lui, elle ne daterait pas de l'époque des Trois Chapitres, comme la version latine du commentaire sur les petites épîtres de St Paul, publiée par Swete; mais elle remonterait plus haut, au 5. siècle, et elle serait l'œuvre des Pélagiens.

Ce commentaire d'Ascoli n'est pas complet. S'il est abondant pour les cinquante premiers Psaumes, pour les suivants il ne contient que de courts extraits ou de simples scholies; mais, ajoute G. Mercati, en l'utilisant et en le complétant par un autre mss. de l'Ambrosienne H, 257 et par le mss. de Turin venant de Bobbio, on pourrait arriver à la reconstitution intégrale du commentaire sur les Psaumes de Théodore de Mopsueste (1).

Enfin, en 1902, dans le manuscrit Coislin n. 12 (13. siècle) de notre Bibliothéque nationale, Lietzmann a trouvé une explication antiochienne des Psaumes 32-72. Il a cru pouvoir attribuer à Théodore tout ce gros fragment, mais il semble bien que quelques Psaumes seulement, 8 ou 10 tout au plus soient du vrai Théodore. L'auteur des autres commentaires reste encore à déterminer. En annonçant sa découverte à l'Académie de Berlin, Lietzmann a publié la paraphrase du Psaume 46 (2).

Voici maintenant toujours d'après Ebedjésu quelles furent les

(1) Cf. Mercati, loc. cit. p. 272.

(2) Cf. Lietzmann, *Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia* dans les *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* April 1902 p. 333-346. Nous avons déjà fait remarquer à propos de Diodore que Lietzmann avait soutenu dans une autre communication à l'Académie des sciences de Berlin (1902 XVII p. 342 n. 1) que la paraphrase anonyme de l'*Expositio Patrum Graecorum in Psalmos* de Cordier contenait du vrai Théodore. Or de l'avis du P. Mariès cette paraphrase contient du Diodore mais non du Théodore. Cf. *Revue de Philologie* Janv. 1911 p. 61. *Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse?*

autres œuvres exégétiques de Théodore de Mopsueste. L'absence de documents précis ne permet pas de les classer dans l'ordre chronologique; nous devons nous contenter d'une simple énumération :

3 tomes sur la Genèse dédiés à Alphée ([1]),

2 tomes sur les 12 Petits Prophètes dédiés à Mar Tyrius,

1 tome sur les deux premiers livres des Rois dédié à Mamarianus,

2 tomes sur le livre de Job dédiés à St Cyrille d'Alexandrie,

1 tome sur les Proverbes composé à la prière de Porphyre,

4 tomes sur les quatre Grands Prophètes,

Avec ces volumes fait remarquer Ebedjésu se terminaient les commentaires de Théodore sur l'Ancien Testament. Plus loin, il mentionne comme explication du Nouveau Testament :

1 tome sur Matthieu dédié à Julius,

1 tome sur Luc dédié à Eusèbe,

1 tome sur Jean dédié à Eusèbe,

1 tome sur les Actes des Apôtres dédié à Basile,

1 commentaire sur l'Epitre aux Romains dédié à Eusèbe,

2 tomes sur les deux lettres aux Corinthiens composés à la prière de Théodore,

1 tome sur les épitres aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens et aux Colossiens dédié à Eustratius.

A la prière de Jacques, il expliqua les deux lettres aux Thessaloniciens.

A la prière de Pierre, il expliqua les deux lettres à Timothée, et à celle de Cyrinus les épitres à Tite et à Philémon.

Enfin il composa cinq tomes sur l'Epitre aux Hébreux dédiés au même Cyrinus ([2]).

([1]) On a remarqué que le commentaire des Psaumes était dédié à Cerdon et à son frère. Il en sera de même de tous les autres travaux exégétiques de Théodore; ils ont été écrits pour un personnage déterminé et lui ont été adressés.

([2]) Voici le texte d'Ebedjésu, « Commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum, summa elaboratum methodo et speculatione. Davidem quinque tomis ad Cerdonem fratremque eius. Duodecim prophetas commentatus est duobus tomis ad Mar Tyrium. Samuelem uno tomo commentatus est ad Mamarianum. Iobum duobus tomis ad Cyrillum Alexandrinum. Ecclesiasten uno libro exposuit depre-

Ce catalogue a besoin d'explications et de compléments; nous allons essayer de fournir les unes et les autres.

Ebedjésu mentionne en premier lieu 3 tomes sur la Genèse. Déjà Léonce de Byzance (1), les actes du 5. concile œcuménique (2) et Photius (3) en avaient parlé sous des noms légèrement différents. L'appellation dont se sert Photius ἑρμηνεία τῆς κτίσεως est sans doute la plus exacte. C'est du moins celle dont se sert Théodore pour désigner habituellement la Genèse dans ses autres commentaires (4). Voici en quels termes Photius caractérise cette explication de la Genèse: « Le style n'en est ni brillant ni très clair. Théodore y fuit autant qu'il le peut l'allégorie s'attachant à découvrir le sens historique du livre. Du reste, les tautologies abondent sous sa plume, l'ouvrage manque de grâce, il est fatigant à lire » (5). Selon Tillemont, ce commentaire aurait été divisé en 7 livres « sans doute un pour chaque jour » (6) et d'après Fritzsche (7), Théodore aurait attribué à la Genèse une très grande autorité. Toutefois, il ne la commenta pas avec une égale ampleur. Sur la seconde partie il fut sobre d'explications. Au contraire, il s'étendit longuement sur les premiers chapitres, sur la création qu'il plaça au mois de Nisan, sur l'histoire

---

cante Porphyrio. Isaiam quoque et Ezechielem et Ieremiam et Danielem singulos singulis tomis commentatus est et dilucidavit. Matthaeum uno tomo explicavit ad Iulium. Lucam et Ioannem duobus tomis ad Eusebium. Actus Apostolorum ad Basilium uno commentatus est tomo. Epistolam quoque ad Romanos ad Eusebium exposuit. Binas ad Corinthios epistolas tomis duobus dilucidavit et illustravit rogatu Theodori. Eustratius postulavit expositionem quatuor epistolarum quas sum commemoraturus: epistolae ad Galatas et ad Ephesios et ad Philippenses et ad Colossenses. Binas autem ad Thessalonicenses Iacobo efflagitante exposuit. Epistolam ad Timotheum utramque explicavit ad Petrum. Cyrino etiam deprecante exposuit epistolam ad Titum et ad Philemonem. Item epistolam ad Hebraeos ad eundem Cyrinum dilucidavit ». Cf. ASSEMANI, *Bibl. Orient.* III pars I cap. XIX p. 31-33.

(1) *PG* LXXXVI pars prior 1384.

(2) Cf. MANSI, T. IX, 223.

(3) Cf. *PG* CIII, 69.

(4) Cf. *In Amos* 6, 10, *PG* LXVI, 284; *In Mich.* 5, 6, *PG* LXVI 380 etc.

(5) Cf. *PG* CIII, 72.

(6) Cf. TILLEMONT, *Mémoires* T. XII p. 445.

(7) Cf. FRITZSCHE, *De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis, PG* LXVI p. 34-40.

de la chute de nos premiers parents qu'il interpréta avec une certaine liberté (1). En 1869, Sachau a publié d'après des manuscrits du musée britannique divers fragments syriaques du commentaire de Théodore sur la Genèse (2).

Théodore commenta-t-il aussi les autres livres du Pentateuque? A la Vaticane et dans diverses bibliothèques, Mai a trouvé des fragments sur le Lévitique et les Nombres et quoique Ebedjésu n'en parle pas dans son catalogue, ce n'est pas une raison suffisante, à elle seule, pour en nier l'authenticité; le Métropolite de Soba a pu ignorer certaines des œuvres de Théodore. Il ne mentionne pas, par exemple, le commentaire sur le Cantique des Cantiques et pourtant il est possible que l'Evêque de Mopsueste ait commenté ce livre sacré (3). Or les livres, dont il s'agit, en particulier l'Exode et le Deutéronome et jusqu'à un certain point le Lévitique et les Nombres, étaient surtout des livres historiques, partant des livres tout désignés pour attirer l'attention de Théodore. Il n'y a donc a priori aucune invraisemblance à ce qu'il ait commenté tous les livres du Pentateuque (4). Mais les fragments qui lui sont attribués dans les chaînes sont-ils bien de lui? Il est difficile de le dire, car il n'est pas rare de trouver dans les chaînes sous le nom de Théodore de Mopsueste des extraits qui ap-

(1) Le cinquième concile rejeta son interprétation du glaive de feu et des Chérubins cf. Mansi, T. IX, 223.

(2) Cf. Sachau, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca e codicibus Musei britannici Nitriacis edidit atque in latinum sermonem vertit,* Lipsiae, 1869, p. 121, cf. aussi P. de Lagarde, *Analecta syriaca,* Leipzig, 1858 p. 107 et 108.

(3) Cf. Léonce de Byzance, *PG* LXXXVI pars prior 1365. Théodoret, *In Cantic. Proem. PG* LXXXI 28-48; Mansi T. IX, 225-227. Nous n'osons pas nous prononcer d'une façon trop absolue. Nous ne possédons que quatre fragments de Théodore sur le Cantique et ils peuvent bien n'avoir appartenu qu'à une lettre et non à un traité proprement dit. Kihn, loc. cit. p. 58 émet l'hypothèse que le premier fragment serait un extrait de lettre et les trois autres des extraits de commentaire. Bardenhewer (loc. cit. T. III p. 315 note 6) fait remarquer avec raison semble-t-il que ces divers extraits paraissent bien avoir appartenu originairement à une même source.

(4) Léonce de Byzance affirme même que Théodore a commenté toute la Sainte Ecriture *PG* LXXXVI pars prior 1221.

partiennent en réalité à d'autres Théodore v. gr. à Théodore d'Héraclée (mort en 355) ou même à Diodore de Tarse ou à Théodoret (1).

Le commentaire des douze Petits Prophètes est le seul parmi les ouvrages de Théodore qui nous soit parvenu en entier (2). Aussi sera-ce sur lui que nous baserons principalement notre étude. Il a l'avantage sur le commentaire des petites épitres de S. Paul, publié par Swete, d'être une œuvre originale et non une traduction. En outre, pour chacun de nos chapitres, il nous fournira des preuves très caractéristiques, soit pour connaître l'opinion de Théodore sur l'inspiration et le sens des Ecritures, soit pour étudier sa conception sur le Messianisme. Enfin, il sera de première importance pour essayer de déterminer à quelle famille appartenait le texte biblique dont se servait Théodore.

Ce commentaire a été publié à Rome par Mai en 1825 et en 1832 d'après un excellent manuscrit du 10. siècle (3), à Berlin par de Wegnern en 1834, à Paris par Migne en 1859 (4).

Au siècle dernier, en 1834, dans un article de la *Theologische Quartalschrift* le docteur Herbst a tenté d'infirmer le témoignage

(1) Cf. Dubois (loc. cit. p. 16) se prononce pour l'inauthenticité des fragments de commentaires sur les autres livres du Pentateuque attribués à Théodore : « Il est bien plus naturel d'admettre, dit-il, que les fragments attribués par Nicéphore à notre auteur ne lui appartiennent réellement pas ; les confusions ne sont, on le sait, pas chose si rare dans les catènes ». En raison des extraits trouvés dans les chaînes, Sieffert a émis l'hypothèse que Théodore de Mopsueste aurait composé un double commentaire ; l'un d'allure plutôt philosophique n'aurait concerné que la Genèse, l'autre d'allure plutôt populaire se serait étendu à tout le Pentateuque : « Duo igitur haec opera inter se diversa Theodorus noster exaravisse videtur, alterum magis e genere philosophico (methodo et speculatione, Ebedjesu teste, insigne) a Photio Ἑρμηνεία τῆς κτίσεως nominatum, ab Ebedjesu et Ioanne Philopono tanquam commentarius in Genesim prolatum et in actis concilii quinti De Creatura inscriptum, alterum exegeticum quo omnes Pentateuchi libri illustrabantur et cuius fragmenta in catena Patrum a Nicephoro edita legimus ». Cf. *Theodori Mopsuesteni Veteris Testamenti sobrie interpretandi vindex* p. 33 et 34. Cette hypothèse invraisemblable ne repose sur aucune donnée traditionnelle.

(2) Seule la dédicace manque ; nous ne pouvons donc pas contrôler sur ce point l'exactitude du témoignage d'Ebedjésu.

(3) Cf. *Script. Veter. nova collect.* 1825 T. I. ou 1832 T. VI.

(4) Cf. *PG* LXVI 124-632.

d'Ebedjésu sur la composition par Théodore d'un commentaire des quatre Grands Prophètes. Son raisonnement a été le suivant : si Théodore avait commenté les quatre Grands Prophètes, il n'aurait certainement pas rapporté au Christ Isaïe 7, 14. Et le cinquième concile n'aurait pas manqué dans ce cas de relever son interprétation et de la condamner. Or dans les actes du cinquième concile, nous ne trouvons aucun anathème sur ce sujet. Donc... [1]. Le syllogisme, à première vue, semble impressionnant ! Mais il a contre lui de ne reposer que sur un argument « a silentio » et de s'opposer à un texte clair et formel d'Ebedjésu [2], confirmé en ce qui concerne Isaïe par Facundus d'Hermiane [3]. On peut donc considérer comme certain que Théodore a commenté les quatre Grands Prophètes ; toutefois, aucun fragment de ce commentaire ne nous est parvenu.

A cette nomenclature d'Ebedjésu, nous devons ajouter avec Mai et Assemani un commentaire ou tout au moins une lettre sur le Cantique des Cantiques dont l'existence est par ailleurs suffisamment attestée [4].

Passons maintenant au Nouveau Testament. Théodore en commenta la plus grande partie et en général ses explications furent

[1] Cf. HERBST, *Theologische Quartalschrift,* 1834, p. 488. Voici ses propres paroles : « Dass Theodor die grossen Propheten commentirt habe bezweifle ich darum, weil sie von den von der synode aufgestellten Censoren nicht erwähnt worden, was nicht denkbar ist, wenn commentare über den Jesaïa und Daniel vorhanden, und dieselben in dem geiste und nach den grundsätzen, die in Commentare über die kleinen Propheten herrschen, abgefasst waren, oder wie wäre es denkbar, dass ein biblischer Commentar, in welchem weder Emanuel, Jes. VII, noch der Knecht Gottes XXXII, XXXIII auf Christus bezogen war (denn dass Theodor keine von beiden Stellen von Christus erklärt hätte, kann als gewis angenommen werden) hätte ohne Rüge bleiben können ? ».

[2] Cf. ASSEMANI, *Biblioth. Oriental.* III p. 31, 32 : « Isaiam quoque et Ezechielem et Ieremiam et Danielem singulos singulis tomis commentatus est et dilucidavit, quibus finem imposuit labori suo in Testamentum Vetus ».

[3] Cf. FACUNDUS, *Pro defensione*, lib. XI, cap. VII *PL* LXVII, 819 : « In expositione quoque Hesaiae prophetae libro quarto sic ait : ».

[4] Selon SWETE cité par BATIFFOL le commentaire de Théodore sur le Cantique des Cantiques aurait été détruit sous l'influence de Théodoret cf. *Littérature grecque,* p. 305.

bonnes ; néanmoins pour St Paul, il fut inférieur à St Jean Chrysostome.

Par Léonce de Byzance ([1]) et par Ebedjésu ([2]) nous savons qu'il expliqua les évangiles de S. Matthieu, de S. Luc et de S. Jean. Des explications sur S. Luc et sur S. Matthieu nous n'avons que de courts fragments. Nous sommes mieux partagés pour S. Jean dont la version syriaque a été récemment publiée par Chabot ([3]) d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Théodore ne commenta pas S. Marc et il n'y a pas lieu d'en être surpris. Nul n'ignore que dans les premiers siècles cet évangile considéré comme un abrégé de S. Matthieu fut peu commenté par les Pères ([4]).

Baudinius a prétendu que Théodore avait également interprété les sept épitres catholiques ([5]). Cette affirmation est peu vraisemblable. Ni Facundus d'Hermiane, ni Ebedjésu ne parlent de ces com-

([1]) Cf. *PG* LXXXVI pars prior, 1384.

([2]) Cf. Assemani, *Bibliothec. Oriental.* T. III p. 32, 33.

([3]) Cf. Chabot, *Commentarius Theodori Mopsuesteni in Evangelium Iohannis,* Paris, 1897. Sur ce sujet cf. *Journal asiatique* juillet-août 1894, p. 188 et Baethgen, *Sur un manuscrit syriaque existant en Orient, contenant la version du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'évangile de St Jean* dans les actes du 8. congrès international des Orientalistes à Stockolm, 2. partie (1893) p. 107-116. Cette traduction du commentaire de Théodore sur le quatrième évangile a dû vraisemblablement être faite dans l'école d'Edesse au début du cinquième siècle. Jacobites et Nestoriens s'accordent pour dire que Théodore a commenté l'évangile de S. Jean. Les *Plérophories* de Jean Rufus, évêque de Maïouma en parlent en ces termes : « Il expliqua d'après son propre sens les lettres qui suivent les Actes des Apôtres et l'évangile de S. Jean ». *Patrol. Oriental.* T. VIII, fasc. 1, p. 97. (Nous citons ici le texte des *Plérophories* avec quelques variantes en tenant compte des notes, il vaut mieux traduire « interpréta à sa manière » que « rejeta de sa propre initiative ». Les expressions syriaques employées ici peuvent avoir ce sens et les témoignages traditionnels incitent à le eur donner). Un auteur nestorien du 6. siècle raconte que le commentaire de Théodore sur l'évangile de S. Jean échappa au feu quand Rabboula fit bruler à Edesse tous les écrits de « l'Exégète » *Patrol. oriental.* T. IV, p. 377-381 cf. aussi *Oriens Christianus* T. III 1903, p. 555.

([4]) D'après Photius *PG* CIII, 514 Théodore aurait reproché à S. Jérome d'admettre un cinquième évangile. Cf. Ludwig Schade, *Die Inspirations Lehre des heiligen Hieronymus eine biblisch-geschichtliche Studie,* Freiburg im Breisgau, p. 104, 213.

([5]) Cf. Baudinius, *Catal. Cod. manuscript. Bibl. med. Laure* a. 1764 plut.VI Cod. V.

mentaires ; Léonce de Byzance affirme même que Théodore de Mopsueste rejeta l'épitre de S. Jacques et les épitres catholiques des autres apôtres [1]. En tout cas notre étude sur le canon de Théodore montrera que si l'Evêque de Mopsueste a commenté les épitres catholiques, il ne faut entendre cette affirmation que des deux seules épitres catholiques qu'il accepta : à savoir de la première épitre de S. Pierre et de la première épitre de S. Jean.

II

Jusqu'au siècle dernier, on ne connaissait en entier de Théodore de Mopsueste que son commentaire sur les Petits Prophètes. Il n'en est plus ainsi maintenant, et avant même la publication de la version syriaque du commentaire sur Saint Jean, Swete avait livré au public la version latine du commentaire de Théodore sur les petites épîtres de Saint Paul. On voudra bien nous permettre à ce sujet d'entrer dans quelques détails.

Des attestations patristiques nombreuses mettaient hors de doute la composition par Théodore d'un commentaire sur quelques épîtres de Saint Paul [2].

Mais déjà, au 9. siècle, Photius [3] n'avait pu se procurer ces commentaires, et quelques fragments de l'épître aux Romains et des

(1) *P. G.* LXXXVI pars prior 1365.

(2) Cf. Saint Cyrille d'Alexandrie, cité pas FACUNDUS dans le *Pro defensione*, lib. VIII, cap. VI *PL* LXVII, 729.

MANSI, T. IX, 238-239 contient deux passages du commentaire sur l'épître aux Hébreux, extraits du livre de Saint Cyrille d'Alexandrie contre Théodore de Mopsueste.

MANSI, T. IX, 216 cite encore comme 32. fragment lu devant les Pères un extrait du commentaire sur l'épître aux Hébreux. Le même passage est reproduit dans le *Constitutum* de VIGILE. Cf. aussi une lettre de Pélage II *PL* LXXII, 727.

Léonce de Byzance connaissait des commentaires de Théodore sur les épîtres aux Hébreux, aux Corinthiens et aux Galates *PG* LXXXVI pars prior 1384.

(3) *PG.* CIII, 69-72.

deux épîtres aux Corinthiens étaient seuls parvenus jusqu'à nous à travers les chaînes. Toutefois on pouvait toujours espérer les retrouver sinon dans leur totalité, du moins dans leur plus grande partie, puisque Ebedjésu (mort en 1318) dressant le catalogue des écrits de Théodore avait énuméré en détail les traités de l'Evêque de Mopsueste sur les épîtres, et puisque un prêtre égyptien, Abulbarakat, (mort en 1365) avait mentionné dans une liste d'écrits arabes de son temps le commentaire de Théodore sur certaines épîtres de Saint Paul.

Les choses en étaient là, quand au 17. siècle, de 1686-1690 environ, les Bénédictins, éditant les œuvres de Saint Ambroise, y intercalèrent un manuscrit de Corbie, sur lequel ils attiraient l'attention. C'était, disaient-ils, un commentaire latin des épîtres de Saint Paul analogue à celui de l'Ambrosiaster sur les Romains et sur les Corinthiens mais présentant quelques divergences [1]. Déjà, Raban Maur avait attribué ce commentaire à l'Evêque de Milan, et les éditeurs bénédictins en le publiant dans les œuvres de Saint Ambroise avaient été influencés par son opinion. A la même époque Richard Simon examinait ce commentaire ; il en défendait ardemment l'orthodoxie ; mais il l'attribuait à un Hilaire, diacre de Rome et non à Saint Ambroise [2].

Au cours du 19. siècle, le Bénédictin Pitra reprit l'examen du fameux manuscrit. Il cherchait alors un commentaire d'Hilaire de Poitiers sur les épîtres de Saint Paul. Le triple témoignage de Saint Augustin, du second concile de Séville (318) et du Patriarche Jean Veccius [3] démontrait clairement son existence. Sur ces entrefaites, il remarqua l'ancien commentaire latin des épîtres de Saint Paul, contenu dans le manuscrit de Corbie; Raban Maur, dans ses œuvres, l'avait largement mis à contribution. Le commentaire portait le nom d'Ambroise, et les éditeurs bénédictins l'avaient intercalé dans ses œuvres; mais, dès le 17. siècle, Richard Simon en avait nié l'authenticité et, à sa suite, on pouvait se demander à qui était bien ce traité. Après une minutieuse étude, le R. P. Pitra annonça que ce

(1) *PL* XVII, 43, 44.

(2) Cf. Richard Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs*, p. 113 et ss.

(3) Cf. *Contra Epist. Pel.* IV, 4 à propos de Rom. 5, 12. On trouvera ces divers textes dans le *Spicilegium Rom.* T. VI, pref. XXXV.

commentaire si discuté n'était ni d'Hilaire, diacre de Rome, ni de Saint Ambroise; il était, il ne pouvait être, que de Saint Hilaire de Poitiers! Sans plus tarder, il en publia la partie relative aux épîtres aux Galates, aux Ephésiens et à Philémon. Il se contentait d'indiquer pour les autres épîtres les variantes existant entre le texte de Corbie et celui de Raban Maur (1).

Les motifs sur lesquels s'était appuyé le religieux Bénédictin pour attribuer le commentaire à Saint Hilaire de Poitiers étaient les suivants: les hérésies auxquelles l'auteur faisait allusion (Marcionisme, Manichéisme, Novatianisme) étaient des hérésies, qui avaient continué d'exister en Gaule jusque vers la mort de Saint Hilaire (368); la description d'un paganisme déchu mais non encore détruit correspondait assez bien à la situation de l'époque de Saint Hilaire. Enfin, l'auteur ne pouvait être qu'un évêque, et tout ce qu'il disait de sa ville épiscopale convenait parfaitement à Poitiers. Ces arguments externes se trouvaient d'ailleurs confirmés par l'accord entre les doctrines exposées dans ce commentaire et les doctrines professées par Saint Hilaire, par l'emploi d'une version pré-hiéronymienne, par le recours constant à Origène et aux autres interprètes grecs.

Ceci se passait en 1852. Déjà beaucoup de savants s'étaient ralliés à l'opinion du R. P. Pitra. Toutefois, son triomphe ne devait pas être de longue durée!

Les 5 et 12 Août 1854, le professeur Jacobi, de Halle, montrait dans deux articles que l'hypothèse de Pitra péchait par la base (2). Rien n'était moins sûr que l'existence d'un commentaire de Saint Hilaire sur les épîtres de Saint Paul. Les témoignages sur lesquels le R. P. Pitra avait cru pouvoir s'appuyer manquaient de précision; en outre, les catalogues assez complets de Saint Jérôme et de Gennadius n'attribuaient pas à Saint Hilaire d'ouvrage sur les épîtres de Saint Paul. Ensuite Jacobi réfuta un à un les arguments mis en avant par le Religieux en faveur de sa thèse. Il montra que l'auteur du commentaire

(1) Cf. *Spicilegium Solesmense,* T. I art. VII.

(2) Cf. *Deutsche Zeitschrift für Christliche Wissenschaft und Christliches leben* 5, 12 Août 1854. Les articles étaient intitulés : « Ueber Zwei neu endeckte exegetische werke des kirchlichen Alterthums ».

latin avait eu en vue non le Marcionisme, le Manichéisme et le Novatianisme, mais les controverses pélagiennes (1). Nous étions donc loin de Saint Hilaire de Poitiers ! d'ailleurs, la doctrine de l'évêque gaulois et celle de l'auteur du commentaire ne pouvaient être assimilées. Le premier était uniquement préoccupé de la Trinité, il divinisait en quelque sorte le corps du Christ pour l'élever au-dessus des besoins et des faiblesses de la nature humaine ; le second, considérait la Trinité comme un dogme définitivement fixé ; il déclarait que la mort du Christ n'avait pas été une œuvre d'obéissance mais une œuvre de soumission aux lois de la nature à tel point qu'elle lui aurait été imposée même malgré lui (2). La version biblique trouvée dans ce commentaire n'était certainement pas celle de Saint Jérome, et ce n'était pas davantage celle de Saint Hilaire. Enfin, alors que Saint Hilaire citait Origène au point d'avoir pu justement être accusé de plagiat par Saint Jérôme, l'auteur du commentaire latin ne citait Origène que rarement et seulement pour attaquer sa méthode et les allégoristes (3).

L'écrit, retrouvé par Pitra dans un mss. de Corbie ne pouvait donc pas être de Saint Hilaire de Poitiers.

Mais à qui l'attribuer ? Guidé par le mauvais latin du commentaire, Jacobi conclut qu'il était en face non d'un original mais d'une traduction d'un original grec. Et remarquant que la méthode exégétique employée était l'opposé de la méthode allégorique, que l'interprétation s'appuyait constamment sur la grammaire et sur l'histoire, il rattacha le commentaire latin à l'école d'Antioche et, parmi les Pères de cette école, il l'attribua à celui de tous qui avait été le plus l'esclave de la méthode historico-grammaticale, à Théodore de Mopsueste. L'hypothèse une fois lancée, il restait à la confirmer : ce fut facile. Théodore n'avait-il pas vécu au milieu des luttes pélagiennes

(1) Cf. Gal. 2, 15-16.

(2) Cf. Philippe 2, 8 : « Nam secundum se non obeditionis opus implebat morti succumbens ; sustinebat enim mortem et nolens, secundum dudum positum terminum naturae ».

(3) Cf. surtout in Gal. 4, 14. Swete T. I, p. 73-79.

et ne retrouvait-on pas dans le commentaire latin les traits caractéristiques de sa théologie (1), et de sa doctrine christologique (2).

Jacobi eut pu aussi comparer le manuscrit de Corbie avec les commentaires de Saint Jean Chrysostome et de Théodoret (3).

On sait, en effet, que ces deux Antiochiens ne se firent pas faute d'utiliser et presque de piller les œuvres de Théodore de Mopsueste dans les endroits où il était resté orthodoxe (4). Le docte professeur négligea ce parallèle. Il préféra aborder sans plus tarder une base plus solide. Il compara notre manuscrit latin avec les fragments des commentaires de Théodore sur les épîtres de Saint Paul conservés dans les chaînes (5) et sa conclusion fut la suivante : « Il est hors de doute que les commentaires attribués par Pitra à Saint Hilaire de Poitiers sont une traduction des commentaires de Théodore de Mopsueste » (6).

Cinq ans plus tard, par une étude tout à fait indépendante le Rev. F. J. A. Hort arriva à une conclusion absolument identique. Lui aussi avait été conduit (7) vers l'exacte attribution du manuscrit de Corbie par l'examen de son contenu, par le caractère du texte des épîtres de Saint Paul qu'il renfermait ; une comparaison avec les

(1) Cf. Négation de la transmission du péché originel dans Gal. 2, 15. 16, Swete loc. cit. p. 26 ; « nec enim illud contra suam veniens sententiam ob solum Adae peccatum ira commotus fecisse videtur indecens enim id erga Deum existimare ».

(2) Cf. l'explication du plan de la rédemption exposé à propos de Ephes. 1, 10 (Swete T. I, p. 126-131) de Col. 1, 16 (Swete loc. cit. p. 267-272) de Rom. 8, 19, (*PG* LXVI, 824, 825).

(3) Cf. en particulier leur explication de Gal. 4, 24 ; de Philipp. 2, 6 ; de Coloss. 1, 19.

(4) Cf. Richard Simon, *Histoire critique du Nouveau Testament* Liv. III, Chap. XXII, p. 314.

(5) Sa comparaison porta spécialement sur Gal. 1, 4. 5 ; 4, 6. 7 ; le prologue de l'épître aux Ephésiens, Philémon 1, 1, 2.

(6) « Pitra Der Herausgeber des Spicilegiums schreibt diese Werke dem Hilarius von Poitiers. Es imterliegt aber Keinem Zweifel dass sie Uebersetzungen der Commentäre des Theodorus sind ».

(7) Cf. *The Journal of classical and sacred Philology* T. IV, p. 302-308. Voici ce que le Rev. Hort écrit loc. cit. p. 303 : « What led me to the true authorship wa first the character of the text used in the quotations ; and secondly, two passages on Gal. 4, 24-29 ».

fragments grecs contenus dans la chaîne de Cramer avait confirmé son hypothèse. Dès que cette hypothèse fut solidement ètablie et généralement acceptée, le Dr Jacobi commença la publication de divers fragments du commentaire. Ils parurent dans les années 1855, 1856, 1858, 1860, 1866, 1872 ; ils comprenaient l'explication des épîtres aux Philippiens, aux Colossiens, aux Thessaloniciens et de la première à Timothée. Le texte était établi à l'aide de Pitra, Raban Maur, Cramer et du manuscrit de Corbie. Jacobi voulait continuer sa publication ; il l'interrompit quand il sut que Swete avait l'intention (1) de publier tout le commentaire sur les petites épîtres de Saint Paul.

Après cinq ans d'étude (il avait commencé en 1875) le Professeur Swete publia en 1880 le premier volume du commentaire de Théodore de Mopsueste sur les petites épîtres de Saint Paul. Le second suivit en 1882 (2). L'édition de Swete est basée pour le grec sur la chaîne de Cramer (mss. Coislin n. 204 du 11. siècle) ; pour le latin, sur le codex Ambianensis autrefois Corbeiensis (3) (C) le seul, qu'ait connu Pitra (mss. du 10. siècle) et quelquefois sur le codex Harleianus jadis Cusanus (4) (H) (mss. du 9. et 10. siècle). Les textes latins conservés par Robert de Bridlington (Cos. Cantabr. n. 448, 12. siècle), par Lanfranc et par Raban Maur sont aussi utilisés avec une grande réserve.

Selon Swete, cette version latine représente fidèlement l'original perdu, comme le prouve une minutieuse comparaison de la traduction latine et des fragments grecs contenus dans Cramer. Toutefois, quoique fidèle dans son ensemble, elle n'est pas sans avoir quelques défauts. Souvent des exemples sont mal compris ou mal rendus, des passages

(1) Cf. Swete loc. cit. T. I, p. XVI.

(2) *Theodori episcopi mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii.* The latin version with the greeck fragments with an introduction, notes and indices by H. B. Swete in two volumes, Cambridge University Press, Vol. I Introduction. Galatians — Colossians 1880 ; vol. II Thessalonians-Philemon. Appendices. Indices. 1882.

(3) Actuellement le mss. de Corbie se trouve à la bibliothèque d'Amiens, où il fut déposé à la fin du 18. siècle, vers 1791.

(4) Ce mss. ne fut découvert que vers 1875-1880 par Hort dans la collection Harley du British Museum. Quoique plus ancien que celui de Corbie, ce mss. mérite moins de confiance, son écriture est plus défectueuse. Toutefois, à l'occasion, il peut utilement servir à suppléer les mots ou les lignes qui manquent dans le manuscrit de Corbie.

dogmatiques, obscurs dans le grec, le sont devenus plus encore en passant dans le latin. Enfin le souci exagéré de l'exactitude rend parfois le style imparfait et le latin mauvais. De ce défaut sont en grande partie responsables les anciennes versions latines de la Bible, la version vulgate et le dialecte africain parlé par le traducteur.

Il ne reste plus qu'à se demander où et quand cette traduction a pris naissance ?

Elle existait certainement avant le 8. siècle. Sedulius Scotus Iunior la cite sous le nom de Saint Ambroise ([1]), il la connut, sans doute en Espagne, au début du 8. siècle. Mais par qui fut-elle faite?

Evidemment, elle a été l'œuvre d'un ami et d'un admirateur de Théodore. Elle vient donc ou d'un nestorien ou d'un pélagien, ou même d'un catholique, adversaire de Justinien et des Trois Chapitres. Divers noms pour répondre à ces trois hypothèses ont déjà été mis en avant. On a parlé de Julien d'Eclane, du diacre Anianus, le traducteur des Homélies de Saint Jean Chrysostome sur Saint Matthieu et de son panégyrique de Saint Paul, des semi-Pélagiens du sud de la France, disciples de Cassien au 5. ou 6. siècle (Hort); de Facundus d'Hermiane, de Junilius l'Africain, des adoptianistes espagnols ou de leurs précurseurs et spécialement de Théodiscus, le successeur de Saint Isidore de Séville.

Parmi les traducteurs possibles, le choix, certes, ne manque pas, et nous ne nous arrêterons pas ici à motiver chaque opinion pour la discuter ([2]). Qu'il nous suffise d'adopter celle que nous jugeons la plus probable et de l'exposer.

Or, selon nous, le commentaire de Théodore sur les petites épîtres de Saint Paul a vraisemblalement vu le jour en Afrique, à la suite de l'édit de Justinien contre les Trois-Chapitres entre 544, date de l'édit, et 565, date de la mort de l'empereur. Un débutant anonyme a composé cette traduction; il l'a mise sous le patronage de Saint Ambroise pour lui assurer considération et survivance. D'Afrique, la traduction a passé en Espagne, puis en Italie ([3]).

([1]) Cf. *PL* CIII, 60, 190.

([2]) Sur ce point on peut consulter Swete T. I p. LI-LVIII.

([3]) C'est l'opinion de Swete, cf. loc. cit. p. LVII, LVIII.

En effet, le commentaire abonde en formes et en constructions particulières à l'Afrique du Nord, le texte biblique est un texte apparenté aux leçons de l'ancienne version latine utilisée dans ces contrées, enfin et surtout, l'église d'Afrique passa au milieu du 6. siècle par une de ces crises éminement favorables à la production d'œuvres littéraires de ce genre ([1]).

En 544, l'Empereur Justinien publia le fameux édit sur les Trois Chapitres, frappant d'un même coup Théodore de Mopsueste, Ibas et Théodoret. L'édit fut aussitôt répandu dans l'empire et proposé à la signature des Evêques. Beaucoup la donnèrent sans résistance, d'autres la refusèrent. L'opposition fut particulièrement vive en Afrique. Plusieurs voix s'élevèrent pour défendre les condamnés. Pontianus montra le premier quelle indécence il y avait à citer à la barre des tribunaux humains des hommes que la mort avait déjà fait comparaître au tribunal de Dieu ([2]). Et d'ailleurs, comment aurait-il pu

---

A cette époque il n'était pas rare de faire circuler des ouvrages sous des noms d'emprunt. On sait à quel point au 5. siècle les Appollinaristes, par exemple, abusèrent des noms de Saint Grégoire le Thaumaturge, des Papes Félix et Jules et de Saint Athanase. Léonce de Byzance put écrire un traité intitulé: *Contra Fraudes Apollinaristarum. PG* LXXXVI, 1949. Que les défenseurs des Trois-Chapitres aient usé d'un procédé à la mode, il n'y a dans ce fait rien qui soit de nature à nous surprendre. On pourra objecter que la publication d'un commentaire de Théodore sous le nom de Saint Ambroise ne pouvait pas servir à défendre la mémoire de l'Evêque de Mopsueste. Directement, oui, — Indirectement non, car les idées de Théodore se trouvant chez les Pères d'une orthodoxie indiscutée pouvaient par la même sembler moins repréhensibles. N'est-ce pas d'ailleurs le procédé qu'employa Facundus d'Hermiane dans son *Pro defensione* quand il montra que si l'on voulait condamner Théodore de Mopsueste, il fallait condamner également Saint Ignace, Saint Athanase, Saint Basile, Saint Grégoire de Nazianze etc. etc., qui avaient soutenu des idées analogues à celles que l'on reprochait à Théodore. Cf. *Pro Defensione.* lib. VIII cap. I *PL* LXVII 709-712.

([1]) Cf. Dom Leclerq, *L'Afrique chrétienne,* p. 258-273.

([2]) « Apud Iudicem Verum iam tenentur, a quo nullus appellat » *Pontiani Episcopi ad Iustinianum imperatorem de Tribus Capitulis.* Dans Mansi, T. IX, 45.

émettre un avis puisque ces ouvrages censurés n'étaient pas encore parvenus en Afrique? ([1]).

A cette protestation se joignit bientôt celle du diacre Ferrand de Carthage, refusant énergiquement de ratifier l'édit impérial. Enfin Facundus d'Hermiane prit la plume pour rédiger sa « Défense des Trois Chapitres » ([2]).

Justinien n'était pas d'humeur à laisser discuter ses impériales volontés. Avant même la fin du Concile de 553, des ordres sévères furent donnés pour venir à bout de l'Afrique. Les récalcitrants, clercs et laïques, durent accepter la condamnation des Trois Chapitres ou se résigner à la prison et à l'exil. La plupart préférèrent souffrir plutôt que de condamner Théodore de Mopsueste, Ibas et Théodoret. Ils voulurent sans doute alors lire et étudier les œuvres de ceux pour lesquels ils souffraient. Les écrits de Théodore, qui selon Pontianus n'étaient pas encore parvenus en Afrique vers 544 y obtinrent rapidement une étonnante diffusion. En quelques années on les connut tous, ainsi qu'en font foi les nombreux extraits cités par Facundus d'Hermiane dans son apologie des Trois Chapitres. Quoi d'étonnant dès lors à ce qu'un clerc, au milieu de ses souffrances, pour faciliter la diffusion des œuvres d'un docteur aimé et aussi pour justifier son attitude devant l'opinion publique ait entrepris cette version latine du commentaire de Théodore sur les petites épîtres de Saint Paul et que, dans un temps de persécution, il ait recouru à cette supercherie littéraire pour permettre à sa traduction de circuler librement sous le couvert du nom vénéré de Saint Ambroise de Milan ([3]).

([1]) « In extremo itaque epistolae vestrae cognovimus, quod nos non mediocriter remordet, debere nos Theodorum et scripta Theodoreti et Epistolam Ibae damnare. Eorum dicta ad nos usque nunc minime pervenerunt ». Loc. cit. ut supra.

([2]) Le livre de Facundus d'Hermiane est probablement des années 546-551.

([3]) Selon Swete (loc. cit. T. I p. LXI-LXIII) le commentaire de Théodore sur les petites épîtres de Saint Paul aurait été composé l'un des derniers, vers 415, après la rédaction des commentaires sur les Evangiles et sur les livres de l'Ancien Testament. La doctrine de l'Evêque de Mopsueste avait alors atteint sa pleine maturité et ses affinités avec les Pélagiens commençaient à le rendre suspect aux yeux de certains. On peut même se demander si dans son commentaire de la dispute de Saint Pierre et de Saint Paul à Antioche Gal. 2, 11-14 Théodore n'aurait pas eu en vue la correspondance qu'échangèrent vers 404 Saint Jérôme et Saint Jean Chrysostome.

Enfin, il reste un autre ouvrage que composa également Théodore et que nous n'avons pas indiqué jusqu'ici parce qu'il appartient à la fois à l'exégèse et à la théologie; nous voulons parler du traité « de Allegoria et Historia » [1]. Le seul extrait que nous en possèdons, nous a été transmis par Facundus d'Hermiane; c'est le fameux passage où Théodore avoue n'avoir pas commenté les Psaumes avec tout le soin que méritait un pareil sujet [2].

III

De tant d'ouvrages exégétiques composés par Théodore bien peu nous sont parvenus. Il n'y a rien dans ce fait qui soit de nature à nous surprendre, si nous voulons tenir compte de l'hétérodoxie de la plupart des œuvres de l'Evêque de Mopsueste et des troubles occasionnés dans l'Eglise Orientale et jusque dans l'Eglise Occidentale par les querelles du Nestorianisme et du Pélagianisme. Gardiens vigilants de la foi, les empereurs Théodose [3] et Valentinien condam-

(1) C'est le titre que lui donne Facundus. Ebedjesu le connaît sous un autre nom *Adversus allegoricos*.

(2) Cf. *Pro defensione PL* LXVII, 602. — Nous n'avons pas à mentionner ici les œuvres théologiques de l'Evêque de Mopsueste. Qu'il nous suffise de citer parmi les plus importantes: 2 vol. sur le Saint Esprit, 1 vol. sur l'Incarnation contre les Apollinaristes et les Eunomiens, 2 volumes contre ceux qui prétendent que le péché est dans la nature. Quant au « symbolum Fidei » conservé par Mansi dans les actes du Concile d'Ephèse (Mansi T. IV p. 1349), anathématisé au 5. Concile œcuménique (Mansi T. IX p. 227) et reproduit dans Migne (*PG* LXVI, 1015-1020) quoiqu'il exprime des idées dogmatiques chères à Théodore, il est possible qu'il n'ait pas été rédigé par lui (Cf. Tillemont, *Mémoires* T. XII, p. 448). Plus probablement ce « symbolum Fidei » est l'œuvre d'un fervent disciple et d'un admirateur (cf. Kihn, *Theodor von Mopsuestia* p. 55, note 2). On peut néanmoins le mettre à contribution pour exposer la christologie de Théodore.

(3) Vers l'automne de 435 un décret de Théodose ordonna déjà de brûler tous les écrits de Nestorius, cf. Mansi, T. V, 413-415, 660-661, 966-967. Ce décret a été reproduit dans les actes du 5. Concile et on y a ajouté le nom de Théodore de Mopsueste. Autrefois Constantin avait également ordonné par édit de détruire par le feu tous les écrits d'Arius.

nèrent à être brûlés ces livres où Nestoriens et Pélagiens trouvaient des arguments nombreux en faveur de leurs erreurs (1). Puis vinrent, en 553, les anathèmes du 5. Concile œcuménique (2). C'était plus qu'il n'en fallait pour arrêter la diffusion des écrits théologiques de Théodore et par contre coup celle de ses écrits exégétiques. Les orthodoxes s'acharnèrent à les détruire et les chaînes ne purent guère recueillir que les passages, qui ne choquaient pas trop la doctrine communément reçue. Les hérétiques essayèrent même de falsifier certains écrits et déjà, de son vivant, Théodore de Mopsueste s'était plaint du traitement peu loyal, que faisaient subir à ses œuvres les Apollinaristes. Enfin, les originaux devenus rapidement très rares furent le plus souvent transmis par des adversaires déclarés. Dès le 6. siècle, Léonce de Byzance se plaignit de la rareté des œuvres de Théodore et il dut emprunter à des ennemis de Théodore, aux Monophysites, celles qu'il consulta (3). L'Ecole d'Édesse par des traductions syriaques permit heureusement d'en sauver quelques-unes.

(1) Cf. Lettre du Pape Pélage au patriarche Elie d'Aquilée, FRITZSCHE, *De Theodori vita et scriptis PG* LXVI. 21 ; SACHAU, *Theodori Mopsuesteni fragmenta syriaca,* Lipsiae, 1869, p. 4.

(2) Au cinquième Concile, on donna lecture des passages suivants de deux édits impériaux de Théodose le Jeune (401-450) ordonnant de rechercher pour les brûler tous les mss. de Diodore, de Théodore et de Nestorius : « Nemo igitur audet sacrilegos codices ab eis expositos et maxime a Theodoro et Nestorio et contrarios verae doctrinae et expositioni venerabilium episcoporum qui Ephesi collecti sunt legere aut possidere aut scribere. Oportere enim eos codices cum omni diligentia requiri et inventos publice coram omnibus comburi ». MANSI, *Concil. nov. collect.,* T. IX, 250. Plus loin loc. citat. 251 nous lisons encore : « Sed unusquisque habens tales codices illos publice proferat et in conspectu omnium igni tradat ». D'après HÉFÉLÉ-LECLERCQ, (T. III, 1. partie p. 86 et 87 note 6) les noms de Diodore et de Théodore n'ont pas figuré à l'origine dans les deux édits ; les précurseurs de Nestorius n'y furent anathématisés que d'une manière générale. Quoiqu'il en soit, l'insertion du nom de Théodore dans ces deux édits, en 553, montre suffisamment de quels sentiments on était animé à l'égard de ses œuvres et dans le cas présent, cette indication suffit pour expliquer la rapide disparition des œuvres de Théodore de Mopsueste.

(3) Cf. *PG* LXXXVI pars prior, 1384. Parmi les œuvres de Théodore citées dans ce passage, il y en a une pour laquelle la falsification du titre est évidente. Léonce parle d'un livre intitulé τὰ ὑπὲρ Εὐνομίου κατὰ βασιλείου. Théodore n'avait rien com-

APPENDICE I

Nous avons emprunté à Karo et Lietzmann [1] la nomenclature de quelques fragments exégétiques de Théodore de Mopsueste encore inédits. Ils concernent l'Ancien ou le Nouveau Testament.

I. — **Ancien Testament**

A) *Octateuque* — Codex Basileensis. Bibliothèque de l'Université de Bâle. A. N. III, 13 H. P. 135 p. 36*r* et III*r*. Chaîne sur l'Octateuque I. — Plusieurs Codices. Chaîne sur l'Octateuque III. On y trouvera une scholie sur la Genèse et sur Josué, deux sur les Juges et peut être 5 sur l'Exode (Lietzmann avec ?).

B) *Psaumes* — Chaîne sur le Psaume 8 dite de Nicétas. (Cod. Coislin 190 Paris). — Chaîne sur le Psaume 10 ψ' 26 Codex Bodleianus (Baroc. 223 Oxford). — Chaîne sur le Psaume 13. Cod. Vat. 754. — Chaîne sur le Psaume 15. Paris Codex 146. p. 37*v* et ailleurs passim sous le nom de Théodore d'Antioche. — Chaîne sur le Psaume 16. Codex Ambrosianus à Milan C. 98 sup. sous le nom également de Théodore d'Antioche. — Mercati *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo*

---

posé de semblable; au contraire, il avait écrit une apologie de Basile contre Eunomius. Or l'apologie, grâce aux efforts des hérétiques, était devenue un véritable réquisitoire contre Basile. Cet exemple suffira pour juger des procédés employés par les Monophysites contre les œuvres de Théodore. Tantôt ils exagérèrent les erreurs ou en introduisirent de nouvelles, tantôt ils enlevèrent les idées choquantes ou les explications scandaleuses pour pouvoir faire servir ces ouvrages à la diffusion de leurs doctrines. D'après Tillemont (*Mémoires* T. XII, p. 674) et Mai (*Nov. Collect.* T. I, p. 28 et T. VI, p. 14), certaines œuvres de Théodore furent citées sous des titres falsifiés au cinquième concile œcuménique.

(1) Catenarum Graecarum Catalogus composuerunt Georgius Karo et Ioannes Lietzmann *Nachrichten der K. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Philologisch. historische Klasse 1902. Heft 1. 3. 5.

1898 p. 1046 « de Anastasii et Theodori Fragmentis ». — Chaîne sur le Psaume 18. Codex Mosquensis n. 358 à Moscou (345 M 47 W). — Chaîne sur le Psaume 19. Paris. Codex Coislin n. 10 sous le nom de Théodore d'Antioche et Cod. Parisiensis 166 (2 scholies).

C) *Chaîne sur Iob I* ἐκ τοῦ εἰς τὸν προφήτην Ζαχαρίαν. Paris. Codex n. 151 p. 124 *r*.

D) *Grands Prophètes,* — Isaïe Chaîne de Nicolas Muzanus. Codex Monacensis n. 14 à Munich p. 363 *r*.

E) *Petits Prophètes* — Chaîne de Philoppeus sur les douze prophètes. Osèe 2, 16 sous le nom de Théodotus. Sous ce même nom il y aurait des recherches à faire dans les bibliothèques de Paris et du Vatican.

II. — **Nouveau Testament**

A) *St Matthieu* — Chaîne I sur St Matthieu 7 fragments. Plusieurs codices à Paris et à la Bibliothèque Vaticane. — Chaîne II sur St Matthieu, fragments assez nombreux. Consulter surtout les Codices de Bône. — Chaîne III sur St Matthieu, fragments assez nombreux. Paris n. 194 G 304. — Chaîne IV (de Nicétas) sur St Matthieu. Voir index de Cordier et Cod. Ven. app. I, 61 G 393 (1 fragment) p. 22 *r*. Cf. Fabricius *Bibl. Gr.* VIII, 670. — Chaîne VI (4 fragments). Plusieurs codices à Vienne, à Paris et à la Bibliothèque Vaticane.

B) *St Marc* — Cramer sur St Marc p. 414 ([1]).

C) *St Luc* — Chaîne II sur St Luc. Codex Vindob. à Vienne n. 117 (38) GR 221 p. 191 *r*. — Chaîne III sur St Luc. 2 fragments (3 codices à la Vaticane) (ἐκ τῶν πρὸς τὰς κατὰ χριστιανῶν κατηγορίας Ἰουλιανοῦ τοῦ παραβάτου). — Chaîne IV (dite de Nicétas) ([2]) sur St Luc. 2 fragments (Sickenberger) Cod. du Vatican n. 1611.

D) *St Jean* — Chaîne I sur St Jean. Paris. Coislin n. 23. — Chaîne II sur St Jean. Codex de Moscou n. 41. — Chaîne III sur St Jean. Codex du Vatican Reg. n. 9 G 887. — Chaîne IV de Nicétas sur St Jean. Codex de Paris suppl. graec. n. 159 G 743. — Chaîne V sur Saint Jean. Codex de Paris n. 209 G 314. — Chaîne VI sur St Jean (4 fragments). Cod. Vindob. 154. — Dans toutes ces chaînes se trouvent à plusieurs endroits des passages inédits de Théodore.

([1]) *Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum* edidit J. A. Cramer. Oxonii, M DCCC XLIV.

([2]) *Die Lukas - Katene des Niketas von Heracleia* Texte und Untersuchungen VII, 4 (1902).

E) *St Paul* — Chaîne sur les Epîtres de St Paul, VII. Codex Vindob. n. 166 (46) G 214 p. 24*v*, 28*v*, 29*v*, 35*v*, 42*v*, 44*r* et passim. — Chaîne sur l'Epître aux Hébreux. Cramer VII p. 124, 2. Paris. Coislin 204 G 59 « Dominus » quem sibi finxit Cramer est Theodor. Mops.

Dans les « Addenda et Corrigenda » nous lisons : « De Codice Paris Coislin n. 12 qui Theodori Mopseatae commentarii in Psalmos magnam partem servavit accuratius egi in *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1902 p. 334-346. Nous avons déjà fait nos réserves sur l'attribution de tout ce fragment à Théodore de Mopsueste.

CHAPITRE III

La préparation scientifique de l'Exégète en Théodore. Son Texte Biblique

Pour déterminer avec une exactitude rigoureuse la teneur d'un texte sacré ou son sens grammatical précis, une formation scientifique sérieuse était peut-être plus nécessaire au commentateur du 4. siècle qu'elle ne l'est à l'exégète contemporain. Il lui fallait en premier lieu connaître les langues, dans lesquelles avaient été écrits les Livres Saints ou rédigées les versions de l'Ancien Testament; en second lieu, il devait être capable de faire un choix parmi les diverses recensions grecques. Sans doute, la recension de Lucien était le texte préféré des églises du Patriarcat d'Antioche; mais, à côté d'elle, subsistaient encore d'autres familles de textes. Les Hexaples d'Origène étaient toujours à la disposition de ceux qui voulaient aller les consulter à Césarée et les versions d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion présentaient des variantes dignes de retenir l'attention. L'interprète des Saints Livres avait donc souvent à choisir entre différentes leçons.

Pour se guider dans son choix et ne se décider qu'avec compétence et autorité, il aurait dû connaître l'hébreu, le syriaque et le grec. Or, à l'exception de Saint Lucien, de Polychronius (1) et peut-être de Diodore de Tarse, il semble certain que les principaux exégètes de l'Ecole d'Antioche ignorèrent l'hébreu.

Dans ce chapître, nous allons exposer en premier lieu les di-

(1) Pour la connaissance de l'hébreu, chez Polychronius, cf. BARDENHEWER, *Polychronius Bruder Theodors von Mopsuestia,* p. 41-43.

vers indices qui nous permettent de considérer comme probable l'ignorance de l'hébreu chez Théodore de Mopsueste. Nous montrerons ensuite quelle fut son attitude vis à vis des LXX, des Versions d'Aquila et de Symmaque et vis à vis de la Peschitto. Nous essaierons enfin de déterminer les caractéristiques du texte biblique de Théodore de Mopsueste.

I

1. *Théodore de Mopsueste ignorait l'hébreu.* — Ernesti (1) et Munter (2) ont prétendu que Théodore de Mopsueste connaissait l'hébreu. Ils ont cité comme preuves de leur affirmation les deux passages suivants de son commentaire des Psaumes.

Ps. 10, 14 à la place de ὅτι βλέπεις il faut lire βλέπεις. Ainsi le veut le texte hébreu. En effet après avoir dit des impies εἶπεν γὰρ ἐν καρδίᾳ αὐτοῦ, οὐκ ἐκζητήσει, il ajoute βλέπεις, ὅτι σὺ πόνον καὶ θυμὸν κατανοεῖς (3).

Ps. 58, 8 Κἀνταῦθα τὸ, Ιδοὺ, προσέῤῥιπται ἀπὸ τοῦ Ἑβραϊκοῦ ἰδιώματος (4).

A ces exemples nous pourrions ajouter les suivants que nous avons empruntés au commentaire latin publié par Ascoli:

Ps. 107. « Hebreus dicit conculcabit hostes... (5) ebreus dicit pro eo quod eos deligebam adversabantur » (6).

Ps. 9. « quae quidem verborum conversio per interpretationis quae de ebreo in graecum facta est necessitatem saepe continguit » (7).

(1) Cf. *Narr. crit. de interpret. proph. mess. opusc. Theol.*, 2. éd. on lit p. 473: « quod secundum textum hebraicum interpretatus esset ex hebraei sermonis natura ».

(2) Cf. *Uber die antiochenische Schule. Archiv. für alte und neue Kirchengesch. von Staüdlin und Tzschirner.* Leipzig, 1814, 1. partie, p. 17.

(3) *PG* LXVI, 656.

(4) *PG* LXVI, 680.

(5) Cf. Ascoli, Loc. citat., p. 524.

(6) Cf. Id., id., p. 525.

(7) Cf. Id., id., p. 78.

Ps. 15. « Sanctis qui in terra sunt mirificavit usque in eis... secundum intellectum qui de graeca lectione velut in promtu possitus videtur occurrere facile potest aliquis suspicari. De Israhelitis dictum esse sanctis qui in terra sunt... ita namque quidam istum sensum tanquam ad manum possitum sequentes multum deviarunt a veritate et virtute dictorum. Apud Syros autem sive Ebreos non ita habetur apud quos hoc modo possitum est [1]. ... Si ergo quod dictum est sanctis qui sunt in terra mirificasti quoniam (sunt) omnes voluntates meae in eis secundum Syros intellegatur id quod fortes nationes quae in circuitu fuerant vindicta sit divinitus persecuta et hic sensus qui occurrit de Syro Ebreoque (a reliquis) teneatur iungentur sibi aptissime omnia quae sequuntur [2]... unde ille magis sensus qui de Syro sive Ebreo nascitur est sequendus » [3].

Et néanmoins nous ne croyons pas sérieusement fondée l'opinion soutenue par Ernesti et par Munter. D'abord, il s'agit d'un commentaire des Psaumes. Or, les Psaumes avaient été si souvent expliqués, on avait noté avec tant de soin les moindres variantes entre les LXX et le texte primitif qu'il était relativement facile à un exégète du 4. siècle de fournir une explication littérale en paraissant recourir au texte original. Il lui suffisait pour cela de savoir utiliser les notes de ses devanciers. De plus, il est étrange que ces références à l'hébreu ne se rencontrent que pour quelques psaumes, 5 à 10 tout au plus, dans le commentaire de Théodore. Vu son souci de l'explication littérale stricte, l'Evêque de Mopsueste n'eut pas manqué de recourir bien plus souvent à l'hébreu, s'il avait eu de cette langue une connaissance scientifique suffisante. Enfin, quand parfois il invoque le τὸ Ἑβραϊκόν ou l'ὁ Ἑβραῖος nous ne devons pas oublier que ces références ne prouvent pas par elles-mêmes la connaissance de l'hébreu chez l'auteur qui les utilise. On ne peut dire d'une façon certaine ce que signifient ces termes τὸ Ἑβραϊκόν, ὁ Ἑβραῖος. Toutefois, il semble acquis qu'ils ne désignent pas le texte primitif de nos Saints Livres mais qu'ils indiquent soit la transcription du texte original en lettres

(1) Cf. Ascoli, Loc. cit., p. 117.
(2) Cf. Id., id., p. 118.
(3) Cf. Id., id., 119.

grecques dans la seconde colonne des Hexaples (τὸ Ἑβραϊκόν), soit l'œuvre d'un certain auteur juif dont le nom est resté inconnu (ὁ Ἑβραῖος).

Si, maintenant, nous envisageons le commentaire de Théodore sur les Petits Prophètes, loin de trouver des exemples de nature à confirmer ceux que nous venons de relever dans le commentaire des Psaumes, nous recueillons au contraire des indications qui semblent bien prouver l'ignorance de l'hébreu chez l'Evêque de Mopsueste.

Quand il recourt au texte original, il donne l'impression de quelqu'un qui est incapable de juger par lui-même de la valeur des raisons alléguées. Il s'abrite sans cesse derrière des autorités; il parle par « on dit »; il se sert des formules φασί, λέγουσι (1), ou même il s'attarde à justifier longuement contre des adversaires la présence dans le texte sacré d'un terme qui n'y a jamais figuré ou n'a pu s'y introduire que par corruption (2). Ailleurs, il suppose que l'hébreu a mis un passé pour un futur, là où en réalité notre texte massorétique accuse un imparfait, généralement traduit dans les versions (et en particulier dans la Vulgate) par un futur (3). S'il avait consulté l'hébreu à propos de l'oracle messianique de Zacharie 9, 9, il n'aurait peut-être pas refusé d'appliquer au Christ cette prophétie. Il aurait sans doute traduit le verbe יבוא par un futur, du moins il aurait vu qu'il pouvait avoir ce sens, et le fait que le grec portait ἔρχεται et non ἐλεύσεται ne l'aurait pas autrement préoccupé (4). De même dans Sophonie 1, 5, il ne se serait pas indigné contre ceux qui li-

(1) Cf. *In Amos* V, 26 *PG* LXVI, 280: φασὶ δὲ τὸν ἑωσφόρον οὕτω κατὰ τὴν Ἑβραίων καλεῖσθαι γλῶτταν. *In Malach.* Introduct. *PG* LXVI, 597. Le nom de ce prophète selon les grecs est: Ἄγγελος· κατὰ δὲ τὴν Ἑβραίων, Μαλαχίας.

(2) Cf. *In Amos* VII, 1 *PG* LXVI, 288. Il n'y a pas à s'étonner de voir Gog mentionné ici. Les Scythes, dont il était le roi, furent successivement les auxiliaires des Assyriens, puis des Babyloniens. Dans le cas présent Gog est mentionné à titre d'auxiliaire.

(3) Cf. *In Joël* II, 18, *PG* LXVI, 225: ἐνήλλακται δὲ ὁ χρόνος κατὰ τὸ Ἑβραϊκὸν ἰδίωμα, ἀντὶ τοῦ φείσεται τὸ Ἐφείσατο εἰπόντος. Or il y a dans le TM ויחמל et Théodore ajoute: « Nous avons montré ailleurs que ces changements de temps son faits à l'imitation des Psaumes ». *In Joël* II, 19, *PG* LXVI, 225. Encore ici le changement de temps « Le Seigneur a répondu et il a dit » pour « Le Seigneur répondra et dira ». Dans le texte hébreu, nous lisons ויען יהוה ויאמר.

(4) Cf. *PG* LXVI, 556-560.

saient leur Roi (et ils avaient raison) au lieu de lire avec lui Melchom. A cette occasion, il fait le raisonnement suivant: les LXX ont lu Μελχόμ, ils étaient très versés dans la connaissance des Saintes Ecritures, donc avec eux nous devons lire Μελχόμ. Il ne semble pas remarquer que la lecture « leur Roi » n'est après tout ni si invraisemblable, ni si criminelle, le même groupe de lettres hébraïques מלכם signifiant avec une ponctuation différente soit « leur Roi » מַלְכָּם soit « Melchom » מִלְכֹּם (1).

Habacuc 2, 11 incline encore à croire à l'ignorance de l'hébreu chez Théodore. L'Evêque de Mopsueste lisait dans son manuscrit καὶ κάνθαρος ἐκ ξύλου φθέγξεται αὐτά. La Peschitto avait remplacé κάνθαρος scarabée par πάσσαλqν chevillle, clou. Naturellement Théodore préférait la leçon des LXX, selon lui plus conforme à l'hébreu (2). Or, s'il avait pu comparer le πάσσαλον du syrien סכתא avec le texte hébraïque, il aurait certainement remarqué que ce terme סכתא rappelait bien mieux l'hébreu כפיס que le terme κάνθαρος trouvé dans les LXX.

Enfin, si Théodore avait su l'hébreu, il n'aurait pas prétendu que le nom de la troisième fille de Job était un nom païen (Job 42, 14) (3). Le mot פּוּךְ « fard, antimoine » est sans contredit un mot hébreu, sa racine est certainement sémitique, elle ne sent nullement l'étranger (4

(1) Cf. *In Sophon.* I, 5 *PG* LXVI, 452-453. « Pour ne pas paraître remplir d'inepties la divine Ecriture j'ai voulu passer sous silence les fables nombreuses de ceux qui se fient à la traduction syriaque. Mais maintenant il me semble opportun de faire mention d'une de ces inepties ... Ils disent que le mot Μελχόμ signifie « roi » en cet endroit, parce que Μελχόμ veut dire « roi » en syriaque et en hébreu. Mais ce qu'il faut avant tout considérer c'est que la divine Ecriture a été dictée en hébreu, puis traduite par un homme quelconque pour l'usage des Syriens. Tandis que les LXX... etc. ». Et Théodore fait à ce propos un éloge enthousiaste des LXX.

(2) *In Habacuc* II, 11. *PG* LXVI, 437. « Quelques-uns ont prétendu d'après l'interprète syrien qu'il fallait lire πάσσαλον. Mais il est insensé en ne tenant pas compte de la langue hébraïque, dont s'est servi le prophète, et de son mot que nous ont transmis les LXX dans leur traduction de faire attention à ce Syrien ... ».

(3) *PG* LXVI, 697, Mansi, *Concil. nov. collect.* T. IX, p. 224.

(4) Il semble bien que ce soit en grande partie pour avoir vu un nom païen dans l'appellation Ἀμαλθείας κέρας que Théodore a exclu le livre de Job de son canon. Cf. Mansi, loc. citat., p. 224: « Quod si et sciret, sed non filiae suae mirabiliter divinitus natae, ex idololatriae paganis fabulis nomen imponeret decorare eam existimans, si ita nominata fuisset ». Cf. Dennefeld, *Der Altestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule,* p. 46.

L'ignorance de l'hébreu chez Théodore ne doit pas nous sembler surprenante [1]. Parmi les Pères des quatre premiers siècles bien peu furent hébraïsants et, si parfois dans le passé on a pu soutenir le contraire, ce n'a été qu'en se laissant égarer par les références au τὸ Ἑβραϊκόν ou à l'ὁ Ἑβραῖος. Ne voyons-nous pas Origène lui-même écrire en présence d'une difficulté textuelle (dans son Homélie XIV sur les Nombres) « aiunt qui hebraicas literas legunt in hoc loco « Deus » non sub signo tetragrammati esse positum, de quo qui potest requirat ». Un tel aveu de la part d'un tel homme doit nous rendre prudent dans nos conclusions. N'accordons pas trop hâtivement à un auteur la connaissance de l'hébreu. Et, d'ailleurs, Théodore ne fut pas le seul de son temps à ignorer l'hébreu. Son condisciple, St. Jean Chrysostome, son élève Théodoret ne le connaissaient pas mieux que lui. Son frère Polychronius, évêque d'Apamée, était quelque peu hébraïsant et la façon dont il se refère au texte primitif forme avec la manière de Théodore un contraste qui ne peut que confirmer notre conclusion négative au sujet de ce dernier. Polychronius interprète lui-même à ses risques et périls et sans l'aide de tiers les mots hébreux qu'il cite ; il fait remarquer souvent que les LXX ont confondu des termes hébraïques de même consonance ; il signale des mots hébreux qui n'ont pas de pluriel, d'autres qui ont un genre différent en hébreu et en grec. Sans doute il est quelque peu embarrassé par des hébraïsmes ou des étymologies. On sent que sa connaissance de l'hébreu n'est pas suffisamment approfondie, néanmoins il le connaît comme le connaissaient Saint Lucien ou Diodore et il est capable de fournir d'une façon régulière des remarques philologiques ou grammaticales qu'on chercherait en vain chez Théodore de Mopsueste.

2. *Théodore de Mopsueste avait pour les LXX la plus grande estime ; il n'utilisa pas Théodotion et ne se servit que très peu de Symmaque et d'Aquila.* — Il faut avouer que Théodore de Mopsueste ne

[1] Du fait que Théodore connaissait le syriaque, il n'en faudrait pas conclure qu'il devait nécessairement connaître l'hébreu. Saint Augustin connaissait le punique, pourtant plus apparenté à l'hébreu que le syriaque, et néammoins il ignorait l'hébreu. *Bulletin de l'Institut Catholique de Paris,* 1911, p. 138.

soupçonna même pas un seul instant que son ignorance de l'hébreu pût constituer une lacune dans sa formation exégétique. Comme la plupart de ses contemporains, il avait une telle estime pour les LXX que cette version lui tenait lieu en quelque sorte d'original. Les circonstances merveilleuses dont sa composition avait été entourée; les hommes éminents, qui y avaient travaillé; l'attitude qu'avaient eue à son égard les Apôtres et les premiers Pères; sa large diffusion, son usage public et privé lui assuraient aux yeux de Théodore une autorité surhumaine. Il ne laissa pas passer une occasion d'en faire l'éloge: « Les Saintes Ecritures ont été traduites en grec par les Septante, vieillards choisis d'entre le peuple, très habiles dans leur propre langue, très versés dans les divines Ecritures. Leur science fut auparavant éprouvée par le Grand Prêtre et par tout Israël; ils furent plus aptes que tous les autres à cette tâche. Leur interprétation et leur version a été reçue par les bienheureux Apôtres qui donnèrent aux païens convertis et ignorant l'Ancien Testament les Saintes Ecritures dans le texte grec selon la version des LXX. C'est des Apôtres que nous l'avons reçue nous-mêmes; c'est dans cette version qu'à l'église nous lisons la Bible, dans cette version aussi que nous la possédons dans nos demeures. Qu'il serait donc insensé de croire que de tels traducteurs ont pu se tromper sur un mot! Ils savaient parfaitement ce qu'il y avait dans la divine Ecriture et si les mots voulaient dire « Roi » ou « Idole » [1]. L'explication du terme « Jona » [2] lui fournit encore un prétexte pour affirmer l'inerrance des LXX. Les LXX et la Peschitto sont en désaccord; il y a donc erreur d'un côté ou de l'autre, mais il faut supposer que c'est l'interprète syrien qui s'est trompé.

Théodore de Mopsueste accepte donc sur les LXX toutes les données contenues dans la fameuse lettre d'Aristée et si répandues dans l'Eglise depuis Philon, la *cohortatio ad Graecos* du Pseudo-Justin, Clément d'Alexandrie et S. Irénée. La version alexandrine fait pour lui autorité; du côté des hommes et du côté de Dieu, sa rédaction a été entourée de toutes les garanties. Sans doute, li ne va pas jus-

(1) Cf. *In Sophon.* I, 5, *PG* LXVI, 452, 453; *In Habacuc* II, 11. *PG* LXVI, 437 on trouve un éloge de la compétence des LXX comme traducteurs.

(2) Cf. *In Sophon.* III, 1-2, *PG* LXVI, 465, 468.

qu'à parler de l'inspiration des LXX, comme fera plus tard son disciple Théodoret (1); néanmoins nous n'oserions pas prétendre qu'il ne partageait pas cette croyance.

Puisque la version des LXX est toujours fidèle et sans erreur il est inutile d'essayer de l'améliorer ou de la remplacer par une traduction différente du texte original. Aussi Théodore ne craint pas de reprocher vivement à Saint Jérôme d'avoir entrepris une nouvelle version de l'Ancien Testament alors qu'il n'avait pas cultivé l'hébreu dès son enfance, ne possédait pas une science des Ecritures comparable à celle des LXX, et n'était redevable de ses connaissances qu'à un Juif très ordinaire (2). La réforme du Pape Saint Damase ne devait certainement pas le compter au nombre de ses partisans. Nous avions les LXX, nous avions Aquila, Symmaque et les autres, pourquoi cette nouveauté?

Théodore de Mopsueste ne paraît pas soupçonner un seul instant que le texte des LXX ait pu subir quelques altérations au cours des siècles et, vu son admiration pour cette version, on est même quelque peu étonné de le voir reprocher à Saint Jérôme le rejet de Symmaque et d'Aquila. Se souviendrait-il par hasard du temps de sa jeunesse, où, soit tyrannie de la coutume, soit culte moins exclusif pour les LXX, il consultait et utilisait parfois ces vieilles versions?

Dans son commentaire des Psaumes, le premier de ses écrits, nombreux sont, en effet, les passages où il donne l'interprétation d'Aquila et surtout de Symmaque. Nous choisissons quelques exemples entre beaucoup:

Ps. 7, 10: Ἀντὶ τοῦ συντελεσθήτω, ἀπαρτισθήτω ὁ Σύμμαχος τέθεικεν (3).

(1) Cf. *In Psalm. Praefat. PG* LXXX, 864.

(2) « Reiecta praeterea divini ac veteris testamenti versione, quam Septuaginta interpretes simul convenientes ediderunt, ut et Symmachi, et Aquilae, aliorumque interpretatione, propriam quamdam suam novamque conficere ausum: cum neque hebraicae linguae, ut illi, a puero assuevisset, neque mentem Sacrae Scripturae didicisset: Hebraeis tantummodo quibusdam abjectae sortis in disciplinam se tradidisse, atque hinc propriam sibi editionem conscribere aggressum ». PHOTIUS, *Bibliotheca PG* CIII, 514. Ce morceau est un extrait du livre V: « Contra asserentes peccare homines natura, non voluntate » que Théodore composa sur la fin de sa vie.

(3) Cf. *PG* LXVI, 652.

Ps. 9, 5: Σύμμακος Ἔδρασε κρίσει τὸν θρόνον αὐτοῦ (1).

Ps. 9, 14: Ἐλέησον, φησίν· οὕτως καὶ Ἀκύλας φησίν· Ἐδωρήσατό μοι (2).

Ps. 9, 15: Σαφέστερον δὲ Σύμμαχος εἶπεν· πάντας τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ ἐκφυσᾷ — Σαφέστερον τοῦτο ὁ Σύμμακος ἡρμήνευσεν· οὐ περιτραπήσομαι (3).

Ps. 12, 2: ἀνθ' οὗ Σύμμαχος ἔφη· Μέριμναν (4).

Ps. 16, 11: οὕτως γὰρ λέγει καὶ Σύμμαχος (5).

Ps. 16, 13: Τινὲς Ῥομφαίᾳ σου, ἀναγινώσκουσιν, ἐπί τῆς δοτικῆς πτώσεως λέγοντες· ἔστι δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ Ῥομφαίας σου, τῇ γενικῇ πτώσει λεγόμενου· οὕτως γὰρ Ἀκύλας εἶπε, Μαχαίρας σου (6).

Ps. 18. Simmachus dicit soli possuit tabernaculum in eis (7).

Ps. 54, 14: Σύμμαχος ἀλλὰ σὺ ἄνθρωπος ὁμότροπος (8).

Ps. 58, 8: Σύμμαχος δέ φησιν· Αὐτοὶ μέν (9).

Ps. 58. Vel ut Simmachus dicit exsurge (10).

Ps. 61. Simmachus dicit vani erunt et evanescent (11).

Ps. 73, 5: λέγει δὲ αὐτὸ Σύμμαχος σαφῶς (12).

Dans toutes ses autres œuvres exégétiques Aquila et Symmaque ne sont plus jamais cités. Seule l'autorité des LXX est invoquée pour dirimer les controverses. D'où vient cet exclusivisme quelque peu partial? Faut-il l'attribuer à une confiance de plus en plus grande dans les LXX? ou bien au séjour à Mopsueste qui rendait difficile l'étude des manuscrits? Nous ne le croyons pas. Il ne semble pas que l'opinion de Théodore sur les LXX ait jamais varié. S'il a noté

(1) Cf. *PG* LXVI, 653.
(2) Cf. *PG* LXVI, 653.
(3) Cf. *PG* LXVI, 653.
(4) Cf. *PG* LXVI, 656.
(5) Cf. *PG* LXVI, 660.
(6) Cf. *PG* LXVI, 661.
(7) Cf. Ascoli, loc. citat., p. 146.
(8) Cf. *PG* LXVI, 677.
(9) Cf. *PG* LXVI, 680.
(10) Cf. Ascoli, loc. citat., p. 307.
(11) Id., ib. p. 318, 319.
(12) Cf. *PG* LXVI, 693.

d'ordinaire dans son commentaire des Psaumes les diverses leçons, ce fut sans doute uniquement parce que d'autres avaient fait ce travail avant lui et s'en étaient inspirés dans leurs explications [1].

3. *Théodore de Mopsueste méprisait la version syriaque.* — En dehors des versions grecques, la version syriaque est la seule que cite Théodore jusque dans ses derniers écrits et toujours pour la combattre. A ses yeux, elle a tous le défauts et sans cesse elle a tort. Ses origines sont obscures; on ne sait ni quel fut son auteur ni quelles étaient ses capacités. On doit se contenter de constater les inepties qu'elle a introduites dans les Saintes Ecritures pour avoir voulu abriter des erreurs derrière des motifs de linguistique et paraître comprendre là où elle ne savait pas ce qu'elle disait [2]. Avouons qu'il était difficile de critiquer plus durement la version syriaque!

Evidemment Théodore de Mopsueste avait raison de tenir les LXX en haute estime ; cette version est précieuse pour la critique

[1] Diodore de Tarse avait déjà commenté les Psaumes. Dans les extraits de son commentaire nous n'avons pas relevé un seul endroit où soient cités en témoignage Aquila, Symmaque et Théodotion. Nous signalons le fait sans vouloir tirer de conclusion, vu le petit nombre des fragments publiés dans Migne (*PG* XXXIII, 1587-1628) et leur peu d'étendue. Saint Jean Chrysostome dans son commentaire des Psaumes a souvent cité les autres versions grecques mais sans les désigner par un nom d'auteur. Il s'est contenté de la mention « un autre interprète ». Théodoret a fait grand usage non seulement d'Aquila et de Symmaque mais aussi de Théodotion. Il les a toujours cités en les appelant par leur nom et parfois il a donné pour le même texte l'interprétation suggérée par les trois Cf. *PG* LXXX, 1260.

[2] Cf. *In Sophon.* 1, 5 (*PG* LXVI, 452, 453) « Jusqu'ici, j'ai passé sous silence les nombreuses fables, inventées par ceux qui se fient à la version syriaque, pour ne pas paraître remplir d'inepties la Divine Ecriture... La Sainte Ecriture a été traduite pour l'usage des Syriens par un homme quelconque dont aujourd'hui encore nous ignorons le nom... Et il faudrait considérer comme plus digne de foi que les LXX un homme obscur qui traduisit en syriaque le texte hébraïque! » *In Habacuc* II, 11 (*PG* LXVI, 437) « il est stupide de laisser de coté les LXX pour faire attention à ce Syrien qui traduisit en sa langue l'écrit hébreu, souvent voila son erreur sous un motif de linguistique et, autant qu'il me paraît, ne semble pas comprendre ce qu'il dit ». Cf. encore *PG* LXVI, 468; Swete loc. citat. T. I (p. 191).

textuelle ; et on ne saurait trop l'utiliser pour éviter les reconstitutions fantaisistes et atteindre à travers le grec un texte hébreu de beaucoup antérieur à celui que nous possédons. Mais il avait tort de rejeter avec un tel dédain la version syriaque ; en certains cas, elle peut suggérer d'heureuses hypothèses et l'interprète des Livres Saints ne doit négliger aucun moyen d'information.

Théodore de Mopsueste n'était donc pas en mesure d'appliquer d'une façon rigoureuse la méthode antiochienne. Son ignorance de l'hébreu, son mépris pour la version syriaque, son culte excessif pour les LXX pouvaient l'exposer parfois à se tromper sur le sens littéral des textes bibliques.

II

Le texte biblique de Théodore de Mopsueste

1. *Etat de la question.* — Au 4. siècle, trois recensions des LXX étaient en usage dans l'Eglise Orientale : la recension Hésychienne, la recension Hexaplaire ou Palestinienne et la recension Lucianique ([1]).

Aucun Concile n'avait imposé l'adoption officielle de tel ou tel texte. Ces diverses recensions n'étaient déjà qu'un essai d'amélioration du texte corrompu des LXX ; plus tard, des mélanges se firent entre elles par suite des préférences des copistes ou des commentateurs. On voit donc en quel état très imparfait nous est parvenue la recension des LXX, restaurée par Origène. Les manuscrits que nous en possédons nous offrent des leçons d'origine diverse, mais où pourtant l'influence de la recension hexaplaire semble avoir été prépondérante.

On a essayé de reconstituer isolément chacune de ces trois recensions pour atteindre au-delà d'elles plus facilement l'œuvre même d'Origène et être en mesure de donner une édition critique de la

([1]) Cf. Introduction p. 17 et ss.

version des LXX. Au cours du 19. siècle, Mgr. Cériani [1], Field [2] et Paul de Lagarde [3] ont particulièrement mérité, par leurs recherches en ce sens, la reconnaissance des Biblistes. Leurs travaux ont abouti aux conclusions suivantes :

1. Des trois recensions du 4. siècle, la lucianique est la mieux caractérisée, c'est celle aussi qui s'écarte le plus de l'hexaplaire. Ses principaux témoins sont : les Pères de l'Eglise d'Antioche, les anciennes versions latines, les manuscrits Goths, les onciaux : Venetus (V, dans H-P 23) Alexandrinus (A) ; parmi les cursifs, pour les livres historiques, les mss. 19, 82, 93, 108 (Lagarde) et, pour les livres prophétiques, les mss. 22, 36, 48, 51, 62, 90, 93, 144, 147, 233, 308 (Field). La recension de Lucien est à la base de l'édition du texte grec contenu dans la Polyglotte de Complute.

2. La recension hésychienne, utilisée en Egypte, dépend à certains égards de l'hexaplaire ; en tout cas, elle en diffère beaucoup moins que n'en diffère la lucianique. Ses principaux témoins sont : les versions coptes, la version éthiopienne, les citations de Saint Athanase et de Saint Cyrille d'Alexandrie. Parmi les onciaux, le codex Marchalianus (Q, dans H-P XII) et le Vaticanus [4] (B) le Palimpseste

[1] Cf. *Le recensioni dei LXX e la versione latina detta Itala* dans les *Rendiconti del Reale Istituto Lombardo*. Ser. II, vol. 19 (1886) p. 206 et ss. De Codice Marchaliano, Rome, 1890.

[2] ORIGENIS *Hexaplorum*, quae supers"nt. . . concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit FIELD AA. M. Collegii SS. Trinit. Cantab. olim socius 2 vol. in-4, Oxford, 1875.

[3] Cf. *Ankündigung einer neuen Ausgabe der griechischen Uebersetzung des A. T.* Göttingen, 1882 ; *Librorum Veteris testamenti canonicorum ;* pars prior, graece, Göttingen, 1883 ; *Septuaginta Studien*, Göttingen, 1897, p. 14-72. Cf. aussi CORNILL, *Das Buch des Propheten Ezechiel*, Leipzig, 1886, p. 65 et ss.

[4] Pour le fond, le Vaticanus est anté-origénien ou pré-hexaplaire, mais il doit à son origine égyptienne d'avoir subi l'influence de la recension d'Hésychius. C'est du moins le sentiment le plus probable. En le signalant, nous devons ajouter que de vives controverses se sont parfois elevées au sujet de l'origine et des caractéristiques de B. On pourra utilement consulter sur cette question : Mgr CÉRIANI, le mémoire déjà mentionné du 16 février 1886 ; le *Bulletin critique*, T. VII, 1886, p. 199 et T. IX, 1888, p. 167 ; la *Revue Biblique* T. II, 1893, p. 456 (LAGRANGE), RAHLFS, *Alter und Heimat der Vaticanischen Bibel Handschrift* dans les *Nachrichten der Gesellschaft*

de Grotta Ferrata (Γ) le recenseur C^a^ du Sinaïticus (א); parmi les cursifs, les codices : 26, 106, 198, 306 (Mgr. Cériani) 49, 68, 87, 90, 91, 228, 238 (Cornill).

3. La recension hexaplaire ou palestinienne donne le texte d'Origène. Elle fut due à l'heureuse initiative de Pamphile et d'Eusèbe de Césarée qui propagèrent séparément la colonne hexaplaire des LXX avec les astérisques et les obèles. Ses principaux témoins sont : les citations scripturaires des Pères Palestiniens, en particulier, celles d'Eusèbe de Césarée et de Saint Cyrille de Jérusalem, les onciaux Coislianus (M) Sarravianus (G) les marges du Codex Marchalianus (Q, dans H-P XII) et le Vaticanus ; dans les Prophètes les cursifs 86 et 88.

Des critiques contemporains ont poursuivi ces recherches si savamment et si délicatement inaugurées. La Société Royale des Sciences de Göttingen a suscité une série de publications destinées à établir autant que faire se peut le texte original de la version grecque. On n'en est encore qu'au travail préliminaire de classification des manuscrits onciaux et cursifs ; néanmoins, certains résultats demeurent acquis. Nous allons en signaler deux qui peuvent présenter quelque intérêt dans l'étude que nous entreprenons.

A) Malgré ce que nous avons déjà dit du caractère composite de B, on affirmait parfois sa neutralité quitte à ajouter aussitôt en guise de correctif qu'il ne représentait pas partout le texte original des LXX (1). Or, les études de Rahlfs sur le grec des Rois et des

---

der Wissenschaften zu Göttingen, 1899, p. 78-80 ; Von Gebhardt dans la *Theologische Literaturzeitung*, 1899, col. 556.

(1) Cf. Swete, *An introduction to the Old Testament in Greek*, p. 487 : « Cod. B as was pointed out by Dr Hort on the whole presents the version of the Septuagint in its relatively oldest form. Taken as a whole, it is neutral in its relation to the recensions of the third and fourth centuries ; its text is neither predominantly lucianic nor hesychian nor hexaplaric . . . If we accept Dr Hort's view . . . the Vatican mss. in the O. T. as a whole carries us back to the third century text known to Origen, and possibly to one much earlier. In other words, not only is the Vatican mss. our oldest mss. of the greek Bible, but it contains speaking quite generally, the oldest text. But it would be an error to suppose that this is true in regard to every context or even every book; and a still graver error to treat the text of B as necessarily representing everywhere the original Septuagint . . . » Loc. cit., p. 490.

Psaumes ont montré que B présentait un texte pré-hexaplaire, influencé par la recension d'Hésychius (1).

B) Il ne faut plus considérer les cursifs 19 et 108 comme représentant dans l'Octateuque le texte lucianique. La conclusion, tirée par Field, à la suite de la comparaison de quelques versets du second livre des Rois, marqués dans la Syro-Hexaplaire du signe ⋋, avec les leçons de ces manuscrits peut être maintenue pour les autres livres historiques, mais elle doit être abandonnée pour l'Octateuque. Récemment, Hautsch a prouvé d'une façon irréfutable que les citations des Pères d'Antioche n'avaient rien de commun dans l'Octateuque avec le texte des mss. 19 et 108 (2).

2. *Le Texte de Théodore de Mopsueste est l'un des plus précieux à consulter pour grouper les mss. onciaux et cursifs et pour reconstituer la recension lucianique des Petits Prophètes* (3). — Dans son

(1) Cf. *Septuaginta Studien.* I. Heft. *Studien zu den Königsbüchern* von A. Rahlfs, Göttingen, 1904; *Septuaginta Studien* II Heft: *Der Text des Septuaginta-Psalters* von A. Ralfhs, Göttingen, 1907.

(2) Cf. *Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.* Heft. I. *Der Lukiantext des Oktateuch* von Ernst Hautsch, Berlin, 1910. On trouvera la plupart des renseignements sur les trois recensions des LXX, parfaitement résumées dans l'ouvrage classique de Swete, *An introduction to the old Testament in Greek.* 1902, p. 82 et ss. L. Méchineau, *La critique biblique au 3. siècle. Les recensions d'Origène, de Saint Lucien, d'Hésychius et nos textes grecs actuels. Etudes* des Pères de la Compagnie de Jésus, mars 1892, p. 445-453; Tisserant, *Codex Zuqninensis rescriptus Veteris Testamenti,* Introduction, p. I-LXXXV (passim).

(3) Nos conclusions ne portent directement que sur les Petits Prophètes; elles peuvent évidemment être étendues par analogie à tout l'Ancien Testament. Nous nous sommes abstenu d'étudier le texte biblique de Théodore dans le Nouveau Testament; nous manquions pour cette étude de fragments suffisamment nombreux et étendus; Von Soden a agi avec la même réserve. Tandis qu'il a noté les rapports de S. Jean Chrysostome et de Théodoret avec la recension lucianique du Nouveau Testament pour les Evangiles et pour S. Paul, il a passé sous silence Théodore de Mopsueste. Cf. Von Soden, *Die Schriften des Neuen Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt, hergestelt auf grund ihrer Textgeschichte. Untersuchungen.* Berlin. 1902-1910, p. 1460-1469 et p. 1954-1955.

article, Hautsch, comme tous ses devanciers, insiste sur la prudence avec laquelle les citations des Pères de l'Eglise d'Antioche doivent être utilisées ([1]). Nous nous demandons toutefois si dans la pratique on agit avec la réserve qu'imposerait cette prudence. En particulier, ce n'est pas sans une certaine appréhension que nous voyons les critiques acccorder généralement tant de confiance à Théodoret. Nous nous demandons si, en procédant de la sorte, on ne risque pas de faire fausse route, si on ne s'expose pas à être obligé de reviser plus tard des conclusions hâtives et prématurées, comme déjà Hautsch a dû le faire pour la classification des mss. 19 et 108 dans l'Octateuque.

Evidemment, on a raison de supposer à priori que les Pères de l'Eglise d'Antioche ont mis la recension de Saint Lucien à la base de leurs commentaires — où l'on commence à avoir tort, c'est lorsque l'on croit retrouver dans leurs écrits le texte lucianique pur de tout alliage, ou, du moins, lorsque l'on se comporte comme s'il en était ainsi. Les diverses recensions des LXX, il ne faudrait pas l'oublier, se sont influencées mutuellement dans la proportion ou se sont multipliées leurs copies et cela aussitôt après leur rédaction. En outre, les Antiochiens n'ont pas toujours visé à nous livrer dans leurs œuvres un texte biblique sans mélange. Nous voyons sans cesse Saint Jean Chrysostome et surtout Théodoret recourir au texte hexaplaire, aux autres versions grecques, aux divers manuscrits ([2]). Etait-ce uniquement de leur part souci de donner les variantes, ou bien désir sincère d'améliorer leur Bible? Nous n'oserions pas répondre trop catégoriquement; mais il semble bien que Théodoret a voulu parfois expliquer la leçon qui lui paraissait la meilleure et, à l'occasion, corriger son texte biblique. En tout cas, le texte sacré que nous lisons dans ses œuvres trahit ici et là l'influence de la re-

([1]) Cf. loc. citat., p. 6 et 7 du tirage à part. Specht et surtout Kihn sont très réservés, trop réservés même dans leurs conclusion sur l'utilisation à Antioche du texte lucianique. Cf. *Die exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros* von SPECHT p. 12-13; *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten* von KIHN, p. 89-93.

([2]) Pour AMOS, 4, 3 et 7, 14 cf. THEODORET *PG* LXXXI 1684, 1700.

cension hexaplaire et hésychienne, que cette influence soit le fait de Théodoret lui-même, ou qu'elle doive être imputée à la tradition manuscrite de ses commentaires. Nous devons donc n'utiliser ses citations qu'avec une prudence extrême.

Au contraire, une plus grande confiance peut à juste titre être accordée aux citations scripturaires de Théodore de Mopsueste. A l'exception de son commentaire des Psaumes, où il a sans doute sacrifié à la coutume, il ne s'est jamais préoccupé de compulser les autres versions, de consulter les manuscrits. Et, bien qu'il blâme Saint Jérôme d'avoir rejeté les LXX, Symmaque, Aquila et les autres, son culte pour la version alexandrine, sa manière habituelle de procéder, nous prouvent que même dans les Psaumes, où il s'est servi parfois des autres témoins, il ne les a utilisés que comme des périphrases, des dictionnaires, destinés à éclaircir les passages obscurs ; jamais il ne les a employés comme des correctifs propres à restaurer les LXX qu'il ne supposait d'ailleurs pas altérés. Et c'est pourquoi, nous croyons que les textes de Théodore sont les meilleurs à utiliser pour une classification des manuscrits lucianiques des Petits Prophètes. Dans le commentaire de l'Evêque de Mopsueste nous trouvons cités tous les oracles des Douze à l'exception seulement de quelques versets.

A l'appui de nos affirmations sur le caractère plus composite des citations scripturaires de Théodoret nous pouvons apporter les résultats de la petite enquête à laquelle nous nous sommes livré sur les textes des prophètes Amos et Malachie.

Dans Amos, la comparaison n'a pas pu porter sur toute l'étendue du livre ; des lacunes considérables existent dans les textes cités par Théodoret. Sur 134 passages susceptibles de retenir notre attention nous en avons trouvé à peine la moitié, 64, où Théodoret soit d'accord avec Théodore de Mopsueste, avec le groupe ordinaire des lucianiques et parmi eux avec les minuscules 95 et 185. Par contre, dans plus de 36 cas, Théodoret s'écarte des Lucianiques en général et spécialement dans 41 cas des minuscules 95 et 185 pour adopter diverses autres leçons que nous retrouvons souvent dans le Vaticanus. Nous avons noté 13 cas où Théodoret était seul avec Théodore de Mopsueste pour présenter certaines variantes et 16 cas où il diffé-

rait de Théodore seul pour adopter d'autres variantes qui habituellement n'étaient pas d'origine lucianique.

Dans Malachie, nous avons relevé 42 passages où la leçon de Théodoret différait de celle de Théodore. Nous n'avons pu retrouver l'origine de onze variantes; dans les autres, nous voyons Théodoret s'écarter de Théodore pour se rapprocher 12 fois du Vaticanus, 1 fois du Marchalianus, deux fois des lucianiques, quatre fois des lucianiques et des hésychiens et cinq fois des cursifs ayant des leçons appartenant aux trois recensions.

En résumé, nous voyons souvent Théodoret dans Amos et dans Malachie se séparer de Théodore pour se trouver avec B pré-hexaplaire et avec 86 (hexaplaire) ou bien avec des leçons contenues dans des cursifs hésychiens. Nous ne pouvons pas nous flatter de ne pas rencontrer des mélanges dans les textes bibliques de Théodore de Mopsueste, mais nous verrons que ces mélanges n'auront pas lieu dans les mêmes proportions. Les traits de ressemblance entre les passages de Théodore et ceux des minuscules lucianiques nettement caractérisés l'emporteront de beaucoup en nombre et évidemment aussi en importance avec ceux que nous pourrons signaler entre Théodore et des minuscules hexaplaires, hésychiens ou composites.

3. *Les manuscrits lucianiques des Petits Prophètes d'après les citations scripturaires de Théodore de Mopsueste.* — Dans notre étude sur le texte biblique de Théodore nous avons pris comme point de comparaison le texte du Vaticanus publié par Swete.

Nous avons constaté:

a) en premier lieu, que les variantes ne sont ni considérables, ni importantes (1). Le tableau suivant permettra de s'en rendre compte pour Malachie.

(1) Certaines de ces variantes ne sont que des iotacismes, des suppressions de ν euphonique ou des crases; ordinairement, nous ne les avons pas signalées dans notre tableau.

Malachie	Texte du Vaticanus	Texte de Théodore
I, 1	δή	δὲ
4	ἐπιστρέψωμεν καὶ... ἀνοικοδομήσωμεν	ἐπιστρέψομεν καὶ ἀνοικοδομήσομεν
4	διότι ἐρεῖ	διότι ἐὰν εἴπη
6		ajoute φοβηθήσεται
7	θυσιαστήριόν μου	omet μου
7	ἠλισγημένη	ἐξουδενωμένη
8	προδέξεταί σε	omet σε
9		après αὐτοῦ ajoute ἵνα ἐλεήση ὑμᾶς
10	ἀνάψεται	ἀνάψετε
11		ajoute αὐτοῦ après δυσμῶν
11	δεδόξασται	δοξάσειεν
13	καὶ ἐὰν φέρητε	καὶ προσφέρετε
13	τὴν θυσίαν	αὐτὰ εἰς θυσίαν
14	καὶ εὐχή	καὶ ἡ εὐχή
14	ἐπ' αὐτῷ	ἐν αὐτῷ
14	διεφθαρμένον	διεφθαρμένα
II, 2	τοῦ δοῦναι	τὸ δοῦναι
2	εἰς τὴν καρδίαν	ἐπὶ καρδίας
4		ajoute Κύριος après ἐγώ
5	φόβῳ	φόβον
6	εὑρέθη	ηὑρέθη
6	ἐπέστρεψεν	ἀπέστρεψεν
7	ἐκ στόματος	ἐκ τοῦ στόματος
7	διότι	ὅτι
7	ἐστίν	ἐστί
8	ἐκ τῆς ὁδοῦ	ajoute μου

Malachie	Texte du Vaticanus	Texte de Théodore
II, 9	κἀγώ	καὶ ἐγώ
9	ἀπερριμμένους	παρειμένους
10		Transposition de 10[a]
12	ἕως	ἕως ἂν
13	ἐκαλύπτετε	ἐκαλύπτετε ἐν
13	εἰς θυσίαν	ajoute ὑμῶν
15	οὐ καλόν	οὐκ ἄλλος
15	πνεύματος αὐτοῦ	πνεύματός σου
15	τί ἄλλο ἢ σπέρμα ζητεῖ ὁ Θεός	τί ἄλλο ζητεῖ ὁ Θεος ἢ σπέρμα
16	μισήσας	μισήσης
16	ἐξαποστείλης	ἐξαπόστειλον
16	ἐπὶ τά	τά
16	ἐνθυμήματά σου	ἐνθυμήματα ὑμῶν
16	καὶ οὐ μή	καὶ μή
16		ajoute τὴν συνθήκην
17	πονηρόν	πονηρά
III, 1	ἰδοὺ ἐξαποστέλλω	ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστελῶ
2	ὡς ποία	ὡς πόα
3	καθιεῖται	καὶ καθιεῖται
3	καὶ ὡς τὸ χρυσίον	καὶ τὸ χρυσίον
3	καθαρίσει	καθαριεῖ
3	καὶ χεεῖ	καὶ ἐκχεεῖ
3	ὥσπερ	ὡς
4	καὶ Ἰερουσαλὴμ	ἐν Ἰερουσαλὴμ
5	καὶ προσάξω	καὶ προσελεύσομαι
5	καὶ τοὺς καταδυναστεύοντας	omet τούς
5	χήραν	χήρας
5	καὶ τοὺς κονδυλίζοντας	omet τούς

Malachie	Texte du Vaticanus	Texte de Théodore
III, 7	ἀπὸ τῶν ἀδικιῶν	ἀπὸ τῶν ἁμαρτιῶν
7	ἐφυλάξαστε	ἐφυλάξατε
8	μήτι πτερνιεῖ	εἰ πτερνίζει
8	καὶ ἐρεῖτε	καὶ εἴπατε
8	εἰσίν	εἰσί
9		ajoute εἰς αὐτὸ après ἀποβλέπετε
9	καὶ ἐμὲ ὑμεῖς	καὶ ὑμεῖς ἐμὲ
10	ἡ διαρπαγὴ αὐτοῦ	ἡ ἁρπαγὴ τοῦ πτωχοῦ
10	ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ	ἐν τοῖς οἴκοις ὑμῶν
13		ajoute Κύριος avant παντοκράτωρ
18	μὴ δουλεύοντος	ajoute αὐτῷ
IV, 1	διότι	ὅτι
1	ἐξ αὐτῶν	αὐτῶν
5	πρὶν ἐλθεῖν	πρὶν ἢ ἐλθεῖν
6	μὴ ἔλθω	μὴ ἐλθών

b) En second lieu, voici les résultats de l'enquête minutieuse à laquelle nous nous sommes livré sur les textes d'Amos et de Malachie (¹).

1. Amos — 230 variantes ont été relevées entre le texte biblique de Théodore et celui du Vaticanus que nous avons pris ici uniquement comme simple terme de comparaison. Or, en dehors de 23 cas, où nous n'avons trouvé pour le texte de Théodore aucun correspondant soit dans les Onciaux soit dans les Minuscules, dans les 207 autres cas le texte de Théodore se sépare de B pour suivre la leçon de 95 (188 fois) de 185 (187 fois) de 238 (136 fois) de 51 (135 fois) de

(¹) Pour cette enquête, nous nous sommes servi, faute de mieux, de l'apparat critique d'Holmes-Parsons : nous savons qu'il aurait besoin parfois de corrections et de compléments. L'examen direct des manuscrits nous était impossible.

36 (131 fois) de 22 (129 fois) de 147 (123 fois) de 62 (116 fois). Il n'y a que 15 cas où Théodore présente une variante commune à de nombreux lucianiques sans que 95 et 185 ne soient parmi eux; et il n'y a que 14 cas où des variantes se trouvent dans 95 et 185 ou dans 95 ou 185 sans se retrouver chez Théodore [1]. Les mêmes leçons de Théodore et des lucianiques sont à 54 reprises dans le texte grec de la polyglotte de Complute et à 47 reprises dans celui de l'édition d'Alde.

2. Malachie — 77 variantes ont été retenues; nous n'avons pu relever les leçon des Onciaux et des Cursifs que pour 71. Or, sur ces 71, 60 sont communes à Théodore et à 95, et 59 communes à Théodore et à 185. Nous sommes donc en droit de conclure que le texte biblique de Théodore de Mopsueste est celui qui se rapproche le plus dans les Petits Prophètes du texte des cursifs 95 et 185. Or ces deux codices ont été déjà signalés par Cornill comme étant particulièrement lucianiques; notre enquête vient confirmer son opinion et, du même coup, elle atteste également l'intérêt du texte biblique de Théodore et son utilité pour la reconstitution de la recension lucianique.

c) En troisième lieu, nous avons constaté que des variantes que nous remarquions dans Théodore et dans les principaux minuscules lucianiques se retrouvaient aussi dans des cursifs signalés comme appartenant plutôt aux recensions hésychienne et hexaplaire. Le fait a été surtout frappant pour le Marchalianus et le codex 238. Le Texte de Théodore s'est trouvé d'accord dans Amos avec le Marchalianus 44 fois (29 fois avec Q et 15 fois avec Q[marg.]) et dans Malachie 18 fois. Entre Théodore et le minuscule 238 nous avons noté dans Amos 136

(1) III, 14 et partout ailleurs βεθήλ (23, 26, *95, 185*) — V, 16 omission de ὀυαί οὐαί (*95, 185*) VI, 6 χριόμενα (*185*) — VI, 14 omission de ἔθνος (*95*, 114, *185*) — VII, 3 οὐ μὴ γένηται (22, 36, 42, 51, 62, *95*, 147, *185*, 238) — VII, 4 ἔδοξέ μοι (*95, 185*) — VII, 4 Κύριος ὁ θέος (86, *95*, 147, *185*, 240) — VII, 5 Κύριε répété deux fois (Q, 22, 26, 36, 42, 49, 51, 62, 68, 87, *95*, 97, 106, 114, 147, 153, *185*, 198, 228, 238, 310, Ald.) — VII, 7 ἔδοξέ μοι (*185*) — VII, 12 ἐκχώρισον (*95, 185*, Ald.) — VIII, 4 ἐπὶ τῆς γῆς (*95, 185*) — VIII, 14 ἀνιστῶσιν (*95, 185*) — IX, 9 ἐν τῷ γιμῷ (*185*) — IX, 12 ἐφ'ἃ ἐπικέκληντα (*95, 185*). On trouvera dans la Patrologie de Migne le texte de Théodore dans ces divers passages; aucune de ces variantes d'ailleurs n'est de grande importance soit au point de vue du style lucianique soit surtout au point de vue exégétique.

ressemblances et dans Malachie 44. Ne serions nous pas en droit de conclure que le cursif 238 a subi dans une proportion assez forte l'influence des manuscrits lucianiques? Enfin, la proportion relativement importante de variantes qui se trouvent dans Amos et dans Malachie être communes à Théodore, à des lucianiques et à des codices représentant d'autres recensions prouve une fois de plus combien les diverses recensions de la bible grecque du 4. siècle se sont influencées mutuellement et se sont mélangées au cours de la transmission manuscrite.

NB. — Nous avons fait sur le texte d'Osée le même travail; nous avons constaté que nous aboutissions à des conclusions absolument identiques, mettant encore en relief l'accord quasi perpétuel du texte de Théodore avec celui des cursifs 95 et 185. Pour ce motif, nous nous sommes dispensé d'un pointage qui ne pouvait que confirmer des conclusions déjà suffisamment acquises [1].

Voici un tableau récapitulatif qui donne les résultats de nos différents pointages; les manuscrits ont été groupés par recension. Nous donnons le chiffre des variantes communes avec Théodore. Ne pas oublier que le terme de comparaison est 207 pour Amos et 71 pour Malachie.

Recension Lucianique			**Recension Hésychienne**			**Recension Hexaplaire**		
Manuscrits	Amos	Malachie	Manuscrits	Amos	Malachie	Manuscrits	Amos	Malachie
95	188	60	Q	44	18	Alde (?)	47	15
185	187	59	238	136	44	86	61	28
147	123	41	228	60	17			
51	135	41	49	59	12			
36	131	38	106	59	7			
22	129	40	91	52	9			
62	116	38	26	48	9			
42	67	20	87	47	12			
153	53		68	45				
233	40		198	38	3			
Complute	54	19						

[1] Lippl a également montré que Théodore de Mopsueste suivait dans Sophonie le texte de Lucien d'Antioche. Cf. *Das Buch des Propheten Sophonias* erklärt von Dr Joseph Lippl p. 50 et 51, Freiburg im Breisgau.

Parmi les manuscrits non classés:

Manuscrits	Amos	Malachie	Manuscrits	Amos	Malachie
V (23)	21	9	240	41	9
114	60	7	130	33	12
310	62	13	239	13	4
97	57	15			
40	52	9			
311	51	20			

Pour terminer nous allons réunir dans une nomenclature divers éléments qui permettront aux Spécialistes de dégager les notes caractéristiques du texte biblique de Théodore de Mopsueste.

On a coutume, quand on parle de la recension lucianique et des manuscrits qui s'y rattachent, d'indiquer certains traits que l'on considère comme lui étant essentiels: transpositions nombreuses, changements de prépositions, articles ajoutés ou retranchés, addition de particules, tendance à remplacer par leur traduction grecque les mots hébreux transcrits par les premiers interprètes, préférence marquée pour certaines formes verbales telles que l'aoriste en α, conservation dans les mots composés de la forme intacte des préposition ἐν et συν quelle que soit la consonne qui les suive etc., etc.

Les transpositions, changements de prépositions, additions d'articles et de particules, nous les avons rencontrés maintes et maintes fois. Qu'il nous suffise de citer à titre d'exemples de transpositions:

Amos 2, 3 μετὰ φωνῆς καὶ μετὰ κραυγῆς.

Osée 5, 4 ἐστὶν ἐν αὐτοῖς.

Osée 8, 13 ἀπέστρεψαν εἰς Αἴγυπτον.

Nous avons trouvé également des traductions grecques de mots hébreux, ainsi dans Amos 6, 2 εἰς Αιθὰμ τὴν μεγάλην. Cf. aussi Amos 5, 5 où on lit (comme dans les LXX d'ailleurs) ἐπί τὸ φρέαρ τοῦ ὅρκου au lieu de Bersabée; mais dans Amos 8, 14 nous avons même chez Théodore βερσαβέε. Contre le principe de la conservation de la forme intacte des prépositions ἐν et συν nous devons signaler Osée 5, 7 ἐγκατέλιπον; 9, 11 συλλήψεων. Quant à la préférence des aoristes en α, nous devons faire remarquer qu'à côté de ἐξέτειναν (Osée 7, 5) ἠθέ-

λησαν (Os. 11, 5) ἐπλήθυναν (Os. 12, 1) nous avons rencontré ἐκύκλωσεν au lieu de ἐκύκλωσαν (Os. 7, 2) ἐξήνθησεν au lieu de ἐξήνθησαν (Os. 7, 9) ἔπεσον au lieu de ἔπεσαν (Os. 7, 7) ἠγάπησεν au lieu de ἠγάπησαν (Os. 8, 9) ἥκουσιν au lieu de ἥκασιν (Os. 9, 7) κατέπηξεν au lieu de κατέπηξαν (Os. 9, 8) εὗρον au lieu de εὕροσαν (Os. 12, 4). D'ordinaire, dans Théodore et dans les lucianiques la forme εἶπον est préférée à εἶπα. Cf. Amos 7, 2. 5; 8, 2 etc. A un seul endroit, Amos 7, 8, nous lisons καὶ εἶπα dans Théodore, alors que les principaux lucianiques 51. 95. 185. 36 ont Καὶ εἶπον.

Certaines particularités du style sont communes à Théodore et aux lucianiques : la suppression du ν euphonique [1]. Cf. ἔδωκε pour ἔδωκεν; ἐστί pour ἐστίν; l'abstention de la surcomposition prépositionnelle ἀποστελῶ au lieu de ἐξαποστελῶ, ἀλλάγματα au lieu de ἀνταλλάγματα, φαγεῖν au lieu de καταφαγεῖν etc. etc. (on trouve bien à sept reprises chez Théodore cette surcomposition, mais il semble qu'elle se justifie alors en rendant le sens plus précis ou plus énergique); l'emploi constant de ἕνεκεν qui depuis le 2. siècle après J.-C. tendait à supplanter ἕνεκα; l'emploi également de ἀπέναντι plus usité que κατέναντι. D'autres particularités sont spéciales à Théodore, il écrit toujours βαιτήλ (Am. 1, 5) βααλίμ (Os. 2, 13; 11, 2) βενιαμίν (Os. 5, 8) Καριαθαρίμ (Am. 1, 1) Ὀζίου (Am. 1, 1) Δαυΐδ (Am. 9, 11) et non βαιθήλ, βααλείμ, βενιαμείν, Καριαθιαρείμ, Ὀζείου, Δαυεὶδ; (Cf. aussi Σίων, Γαλααδιτῶν et non Σειών (Amos 6, 1) Γαλααδειτῶν (Am. 1, 13); Σολομών. (Am. 1, 6. 9) et non Σαλωμών. Les chiffres sont traduits et non exprimés par le simple sigle alphabétique qui les représente conventionellement. Cf. Am. 2, 10 τεσσαράκοντα et non μ' Am. 5, 3 ἑκατόν et non ϱ̄. Le Verbe ἐξολοθρεύσω est toujours préféré à ἐξολεθρεύσω Amos 1, 8; 2, 3 etc.

Les formes suivantes de Théodore rapprochées de celles du codex B permettront de se rendre compte que le grec biblique de l'Evêque de Mopsueste tend en général à se rapprocher du grec classique au point de vue de la forme, de la syntaxe et du style.

Amos 2, 3 κριτάς au lieu de κριτήν.

[1] La suppression ou l'addition du ν euphonique est surtout une particularité graphique. La remarque sur sa suppression n'a donc pas la même importance que les autres remarques sur la morphologie ou la syntaxe.

Amos 4, 4 εἰσήλθετε au lieu de εἰσήλθατε (fréquent dans le N. T.).

Amos 4, 2; 6, 9 λήψονται au lieu de λήμψονται (fréquent dans le N. T.).

Osée 4, 8; 5, 14 λήψομαι au lieu de λήμψομαι.

Amos 5, 6 ζήσεσθε assez peu employé au lieu de ζῆτε.

Amos 6, 4; Osée 9, 4 ἐσθίοντες au lieu de ἔσθοντες.

Amos 6, 10 ἐξενέγκειν au lieu de ἐξενέγκαι.

Amos 8, 3 οὐκέτι μὴ προσθῶ dénote une langue plus châtiée que οὐ προσθήσω ἔτι.

Amos 9, 15 ἐν τῇ γῇ plus classique que ἐπὶ τῆς γῆς.

Osée 1, 10 ἐρρήθη au lieu de ἐρρέθη (sans doute faute de copiste).

Osée 2, 2 πορνείαν au lieu de πορνίαν (iotacisme ?)

Osée 3, 1 ἀποβλέπουσιν plus expressif que ἐπιβλέπουσιν.

Osée 3, 3 καθίσῃ forme normale au lieu de καθήσῃ (iotacisme?).

Osée 3, 4 καθίσονται forme normale au lieu de καθήσονται (iotacisme ?).

Osée 4, 3 σμικρυνθήσεται moins usuel que μικρυνθήσεται.

Osée 5, 13 ἠδυνήθη plus classique que ἠδυνάσθη.

Osée 9, 10; 6, 3 πρώϊμος forme correcte au lieu de πρόϊμος.

Osée 8, 13; 9, 9; Νῦν μνησθήσεται τῶν ἀδικιῶν tournure bien préférable à μνησθήσεται τὰς ἀδικίας.

Signalons enfin les principales omissions, additions ou variantes.

a) Omissions :

Amos 3, 4 ἐκ τῆς μάνδρας αὐτοῦ (avec 62, 95, 147, 185).

Amos 4, 12 πλὴν ὅτι οὕτως ποιήσω σοι (avec 95, 185).

Amos 6, 14 λέγει Κύριος τῶν δυνάμεων (avec tout le groupe lucianique).

b) Additions :

Amos 4, 9 Καὶ ἐπληθύνατε τοῦ ἀσεβῆσαι (avec 95 et 185) οὓς ἐπληθύνατε κήπους κ. τ. λ. (avec 22, 36, 147, 238).

Amos 5, 8 ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ (avec 22, 26, 36, 42, 49, 51, 62, 68, 86, 87, 91, 95, 97, 106, 114, 153, 185, 198, 228, 233, 238, 239, 240).

Amos 6, 14 φησὶ Κύριος ὁ Θεός (avec 22, 36, 51, 62, 68, 86, 87, 91, 95, 97, 114, 147, 153, 185, 228, 238, 240, 310).

Amos 7, 4 Κύριος ὁ Θέος (avec 22, 26, 36, 51, 62, 106, 147, 238).

Amos 7, 6 Κύριος ὁ Θεός (avec 22, 36, 40, 51, 62, 95, 147, 185, 238).

Amos 7, 7 Καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ἑστηκώς (avec 22, 23, 26, 36, 42, 51, 62, 68, 86, 87, 91, 95, 97, 106, 114, 147, 153, 185, 228, 233, 238, 240, 310).

Amos 8, 2 Κύριος πρός με (avec 22, 36, 51, 95, 185, 238).

Amos 8, 5 Καὶ πότε ἥξει τὰ Σάββατα (avec 22, 36, 62, 86, 95, 147, 185, 238).

Osée 9, 14 Καθὼς ἠφανίσθη ὁ ἄρχων Σαλμανά (avec 51, 95, 185, 240).

Osée 6, 10 ἀφῆκε θερισμὸν ἀυτοῦ (avec 22, 36, 51, 62, 86, 97, 147, 238, 240).

c) Variantes :

Amos 4, 3 γυμνοὶ, γυνὴ καὶ ὁ ἀνὴρ ἀπέναντι (avec 95, 185).

Amos 7, 14 Οὔτε προφήτης ἤμην οὔτε προφήτου υἱός. Ἤμην δὲ αἰπόλος ἐγὼ καὶ συκάμινα κνίζων (avec 95, 185).

Amos 8, 1 ἔδειξε γάρ μοι, φησὶ Κύριος (avec 95, 185).

Osée 2, 3 καθὼς ἐν ἡμέραις τῆς γεννήσεως αὐτῆς (avec 95, 185).

Osée 7, 4 πάντες μοιχεύοντες ὡς κλίβανος καιόμενος εἰς πέψιν. Κατακαύσει αὐτοὺς ἀπὸ τῆς φλογός (avec 22, 36, 42, 49, 51, 62, 86, 95, 147, 153, 185, 238).

Osée 7, 7 ὡς κλίβανος καιόμενος. Καὶ πῦρ κατέφαγε κ. τ. λ. (avec 42, 62, 68, 86, 95, 97, 147, 153, 185, 239, 311).

Osée 10, 13 Καὶ τὸν καρπὸν αὐτῆς ἐτρυγήσατε (avec 22, 51, 62, 86, 95, 114, 147, 153, 185, 238, 240).

Osée 11, 1 Καὶ ἐξ Αἰγύπτου μετεκάλεσα αὐτοὺς, οὕτως ᾤχοντο ἀπὸ προσώπου μου · αὐτοὶ τοῖς βααλίμ (avec 95, 185).

Osée 13, 3 Καὶ ὡς ἀράχνη ἀποφυσωμένη λαίλαπι ἀπὸ ἅλωνος, καὶ ὡς ἀτμὶς ἀπὸ ἀκρίδων (avec 62, 95, 147, 185).

Malachie 2, 16 Ἀποκαλύψει ἀσέβεια τὰ ἐνθυμήματα ὑμῶν (avec 95, 185).

Malachie 2, 17 πᾶς ποιῶν πονηρά (avec 95, 185).

CHAPITRE IV

Le Canon de Théodore de Mopsueste

Théodore de Mopsueste ne nous a pas laissé, dans celles de ses œuvres qui nous sont parvenues, comme le fit Eusèbe ([1]) pour le Nouveau Testament et Saint Athanase ([2]) pour la Bible entière, un catalogue complet des Livres qu'il regardait comme Sacrés et Canoniques. Force nous est donc pour connaître son canon de recourir à ses partisans ou à ses adversaires, après avoir glané dans la Bible dont il se servait, ou dans ses commentaires quelques indications précieuses. Nous sources d'information seront au nombre de trois.

1. *Léonce de Byzance: Contra Nestorium et Eutychium. Lib. III cap. XIII-XVII* PG *LXXXVI 1363-1370.*

2. *Les Actes du 5. Concile oecuménique* ([3]) *et les œuvres de Théodoret, évêque de Cyr* ([4]).

3. *Les Instituta Regularia de l'évêque africain Junilius*, *Lib. I, cap. III-VII* ([5]).

Léonce de Byzance fut pour le Nestorianisme l'un des adversaires les plus acharnés et les plus habiles. Par les extraits de ses œuvres que nous aurons l'occasion de citer, on pourra facilement se rendre compte avec quelle énergie et parfois avec quelle passion il

([1]) Cf. *HE* lib. III, ch. XXV *PG* XX, col. 228.

([2]) Cf. *Epist. Fest.* XXXIX *PG* XXVI, col. 1176.

([3]) Cf. Mansi, *Concil. Nova collectio,* T. IX.

([4]) Cf. *PG* LXXX.

([5]) Edition Kihn, en appendice à son ouvrage, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten,* p. 472-480. Freiburg, 1880.

poursuivit les erreurs de Théodore, le maître de Nestorius, l'exégète préféré des Nestoriens. « Ce sage, ce grand Théodore, comme l'appellent, dit-il, ceux qui le suivent avec ardeur, jugea peu pour lui de combattre les hommes, il alla jusqu'à s'attaquer à la gloire du Saint Esprit par une basse interprétation des divines Ecritures, que les Saints nous ont livrées sous son inspiration, et aussi par l'exclusion de quelques-unes d'entre elles du nombre prescrit et divinement fixé des Ecritures Sacrées.

« Il insulta Job, le grand serviteur de Dieu, la colonne vivante d'énergie et il rejeta le livre du Saint Esprit qui le concernait, bien que Jacques, le frère du Seigneur lui eût rendu témoignage dans son épître catholique par ces mots: « Patientiam Iob audistis et finem Domini vidistis ». (Iac. 5, 11). C'est sans doute pour ce motif, à mon avis du moins, qu'il n'accepta pas l'épître de Jacques [1] et rejeta ensuite les épîtres catholiques écrites par les autres apôtres. Il ne lui suffit pas, en effet, de mener la guerre à l'instar de Marcion contre l'Ancien Testament, il lui fallut aussi combattre contre le Nouveau pour rendre par là plus éclatante et plus fameuse sa lutte contre le Saint Esprit. Il considéra comme inauthentiques tous les titres des Hymnes, des Psaumes et des Cantiques et, suivant la manière juive [2],

[1] La raison donnée par Léonce de Byzance pour justifier le rejet par Théodore de l'épître de St Jacques ne semble pas sérieuse. En effet, dans le chapitre XIV de ses prophéties, Ezéchiel à deux reprises, aux vv. 14 et 20, nomme Job avec éloge à la suite de Noé et de Daniel. Pour être conséquent, s'il avait obéi au sentiment insinué par Léonce de Byzance, Théodore eut donc dû rejeter aussi le prophète Ezéchiel, ce qu'il ne fit pas. En outre Théodore n'a jamais blâmé l'histoire ou la personne de Job. Il a toujours apprécié hautement la justice, la sagesse et l'énergie du Patient. Il n'a blâmé dans le livre de Job que la rédaction du récit à l'instar des fables païennes. Enfin il n'y a aucune relation à établir entre le rejet par Théodore de Job et de l'épître de St Jacques et le rejet des petites épîtres catholiques, car c'est d'elles et d'elles seules qu'il s'agit comme nous le montrerons plus loin. Le vrai motif du rejet par Théodore des petites épîtres catholiques est tout autre.

[2] Allusion à la méthode d'interprétation prophétique de Théodore. Selon lui, Psaumes et Prophéties visent le plus souvent au sens littéral des personnages ou des faits de l'histoire juive. Ils ne sont messianiques ou prophétiques qu'au sens typique. Théodoret dans ses commentaires s'accorde avec Léonce de Byzance pour reprocher souvent à Théodore de judaïser. Il l'appelle même parfois « 'ιουδαιόφρονα ».

il rapporta tous les Psaumes à Zorobabel et à Ezéchias: il n'y en eut que 3 où le Seigneur lui parut être le personnage prophétiquement visé. Bien plus, l'interprétant selon sa passion, son esprit et sa langue, avec une audace incroyable et dépassant toute mesure, il sépara des Livres Sacrés le plus saint de tous, le Cantiques des Cantiques, estimé par tous ceux qui sont experts dans les choses divines, loué par tous les chrétiens, connu dans toutes les églises de tout l'Univers et admiré même par les Juifs, ennemis de la croix du Christ ».

« D'ailleurs, de quelles audaces n'était pas capable cet inventeur et ce père de l'impiété ? Il rejeta donc les 2 livres des Paralipomènes, le premier et le second, et ajoutant le mal au mal il répudia Esdras ([1]) ».

Tels sont en substance et, d'ordinaire avec leurs expressions les plus caractéristiques, les reproches que Léonce de Byzance adresse à Théodore au sujet du canon. Ces reproches sont-ils fondés ? n'ont-ils pas été exagérés, inconsciemment peut-être, par l'ardeur de la polémique ? enfin, les expressions employées sont-elles suffisamment précises ?

Du texte de Léonce de Byzance, il résulterait que Théodore rejeta : Job, le Cantique des Cantiques, les titres des Psaumes, les 2 livres des Chroniques, Esdras, l'épître de St Jacques et les épîtres catholiques des autres apôtres. Il résulterait également qu'il ne rapporta directement au Seigneur que trois Psaumes.

Notre critique dit parfois trop, parfois aussi trop peu. Les Actes du 5. Concile œcuménique, les extraits du commentaire des Psaumes de Théodore recueillis dans Migne, fragments par fragments, ou publiés par Ascoli, enfin, l'œuvre de Théodoret sur les Psaumes confirment d'une façon parfaite la justesse des reproches faits par Léonce de Byzance à l'Evêque de Mopsueste au sujet de Job, du Cantique des Cantiques, de l'attribution des Psaumes à Ezéchias, à Zorobabel ou même à l'époque machabéenne ([2]).

([1]) *PG* LXXXVI pars prior 1364, 1365, 1368.

([2]) Qu'il n'y ait pas de méprise ici sur la pensée de Théodore. « L'Exégète » ne met pas en doute la composition des Psaumes par David ; il entend seulement

Mais que veut dire Léonce de Byzance quand il mentionne Esdras, et son opinion sur le rejet par Théodore des Chroniques et d'Esdras est-elle solidement fondée ? Que veut-il dire également quand il mentionne l'épître de St Jacques et les épîtres catholiques des autres apôtres ?

Evidemment avec Esdras, Théodore rejeta aussi Néhémie; ces deux livres alors n'en faisaient pour ainsi dire qu'un seul. Nous devons donc nous placer en présence de ce fait, l'Evêque de Mopsueste a exclu de son canon trois livres protocanoniques, et, qui plus est pour un ferme partisan de la méthode historico-grammaticale, trois livres historiques.

Toutefois, l'assertion catégorique et peu détaillée de Léonce de Byzance est le seul témoignage que nous ayons pour nous informer de cette exclusion et rien dans le reproche de l'adversaire, tel qu'il est formulé, ne nous en laisse deviner les motifs. On a voulu néanmoins les découvrir. Kihn à prétendu que Théodore avait subi sur ce point l'influence de Flavius Josèphe et des Juifs; comme eux, il n'aurait déclaré inspirés que les livres rédigés lors de l'inspiration prophétique, c'est à dire depuis Moïse jusqu'à Artaxerxès. Tous les livres rédigés plus tard n'auraient joui, comme les écrits de Salomon, que de la grâce de Sagesse ; ils n'auraient donc eu qu'une bien moindre autorité, et, pour ce motif, Théodore les aurait exclus de son canon (1).

Le raisonnement de Kihn ne résiste pas à la critique. Si Théodore avait subi l'influence de Josèphe, il n'aurait pas rejeté les Chroniques et Esdras que celui-ci recevait dans sa Bible (2). Ce n'est pas davantage pour ne les avoir fait rédiger qu'avec la grâce de Sagesse que Théodore n'a pas voulu les admettre. La véritable explication de son attitude nous la trouvons dans la tradition de l'église syrienne,

---

déclarer que les faits qui y sont annoncés, que les allusions qu'ils contiennent ne se rapportent pas au règne de David, mais sont le récit anticipé, par vue prophétique, d'événements ou de situations qui n'existèrent dans l'histoire juive que sous Ezéchias, Zorobabel ou qu'à l'époque machabéenne.

(1) Cf. Kihn, loc. citat. p. 62-65.

(2) Cf. *Cont. Apion.* I, 8.

qui primitivement ne reçut pas dans son canon les Chroniques et Esdras (1) et ne les admit pas dans sa version syriaque. Ce n'est que peu à peu que ces livres pénétrèrent dans la bible syriaque, sous la forme d'un targum Judéo-Chrétien, qui selon Fraenkel aurait été composé à Edesse vers 250 et n'aurait été inséré qu'en supplément dans les Bibles chrétiennes (2).

De fait, les anciens manuscrits syriaques de la Bible distinguent les Chroniques et Esdras des autres livres protocanoniques. L'influence du milieu, celle aussi de la version syriaque, telles sont donc selon nous les raisons amplement suffisantes pour expliquer le rejet par Théodore des Chroniques et d'Esdras, et justifier du même coup l'assertion catégorique de Léonce de Byzance. Nous aurons d'ailleurs souvent l'occasion au cours de cette étude de montrer la répercussion qu'eurent sur Théodore les traditions bibliques de l'église syrienne.

Le rejet par Théodore des Chroniques et d'Esdras est encore confirmé par l'attitude des Nestoriens vis-à-vis de ces Livres. Dennefeld l'a justement fait observer récemment (3). On sait, en effet, en quelle estime les Nestoriens tenaient Théodore, leur véritable Père, et quel respect ils avaient pour les moindres opinions de « l'Exégète ». Or alors même que tous regardaient comme canoniques les Chroniques et Esdras, les Nestoriens attendirent fort longtemps avant de recevoir ces Livres dans leur Bible. Dans les 30 manuscrits syriaques dont le catalogue a été dressé par Sachau, les Chroniques et Esdras sont placés parmi les apocryphes de l'Ancien Testament (4) ; dans les opuscules nestoriens publiés par Hoffmann et où se trouve une explication des termes difficiles de la Bible, les Chroniques et Esdras sont complétement passés sous silence (5) ; enfin, même au début du 9. siècle, le patriarche nestorien Timothée I. écrivait encore: « J'ai

(1) Rubens Duval, *La littérature syriaque*, 1900 p. 38.

(2) Fraenkel, *Jahrbuch für protest. Theologie* 1879, p. 757.

(3) Cf. *Der alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule*, 1909, p. 51.

(4) Cf. *Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche* III³, p. 180.

(5) Cf. Nöldeke, *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Gesellschaft* 1881, p. 491 et ss.

copié l'Ancien Testament tout entier et en outre les Chroniques et Esdras (1) ».

Et maintenant doit-on entendre « par les épîtres catholiques des autres apôtres » que Théodore a rejeté seulement les petites épîtres, c'est à dire la 2. épître de St Pierre, la 2. et 3. de St Jean et l'épître de St Jude ou bien devons-nous admettre qu'il a exclu de son canon toutes les epîtres catholiques, y compris la 1. épître de St Pierre et la 1. épître de St Jean?

Voici le texte même de Léonce de Byzance: « αὐτήν τε... τοῦ μεγάλου Ἰακώβου τὴν ἐπιστολὴν, καὶ τὰς ἑξῆς τῶν ἄλλων ἀποκηρύττει καθολικάς... (2).

Evidemment il est vague ; il a besoin d'être précisé. Et commen mieux le préciser qu'en recourant à l'histoire, qu'en voyant ce qu'il pouvait signifier dans un milieu antiochien du 4. siècle. Or, dans un tel milieu, il ne pouvait indiquer que le rejet des petites épîtres catholiques. En effet, tandis qu'avec l'Eglise universelle, l'Eglise d'Antioche recevait et commentait la 1. épître de Pierre, la 1. épître de Jean et l'épître de Jacques, elle rejetait les quatre épîtres catholiques et n'admettait leur emploi que dans un but d'édification. Les Constitutions Apostoliques ne les mentionnaient pas (3); le Nouveau Testament primitif de l'église syrienne ne les contenait pas ; elles furent ajoutées postérieurement à la Peschitto et seulement en appendice (4). Le catalogue syriaque des écrits canoniques trouvé au Sinaï

(1) Cf. Gregory, *Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 361 et ss.

(2) *PG* LXXXVI, pars prior, 1365.

(3) Cf. *Constitutions Apostoliques*, lib. II, cap. 57 *PG* I, 728, 729. Parmi les écrits du Nouv. Testam. ne sont mentionnés que les Actes, les épîtres de St Paul et les quatre évangiles. Au livre VIII sont insérés 85 canons dits apostoliques. Le 85. contient les épîtres catholiques: « deux épîtres de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude » mais ces canons ne remontent pas plus haut que les débuts du cinquième siècle tandis que l'ensemble de la compilation doit être daté de la seconde moitié du 4. siècle.

(4) Cf. Rubens Duval, *La littérature syriaque* (1900) p. 50; Jacquier, *Le Texte du Nouv. Testament*, p. 236. Voici sur ce point le témoignage de la doctrine d'Addaï : « La Loi, les Prophètes et l'Evangile, dans lesquels vous faites chaque jour des lectures au peuple, et les épîtres de Paul que Simon Pierre nous a envoyées de la

dans le couvent de Ste Catherine n'en tient pas compte ([1]). Aphraates n'en a jamais fait mention ou citation dans ses écrits (332-345). St Jean Chrysostome a dû connaître, si l'on en croit Palladius, la 2. épître de St Pierre, la 3. de St Jean et celle de St Jude, et pourtant il ne les a pas considerées comme canoniques; il a accepté sur ce point pour canon des Livres Saints celui de la version syriaque de son temps. Théodoret a fait de même. La *Synopsis sacrae Scripturae*, faussement attribuée à St Jean Chrysostome, ne les a pas analysées. De tous ces divers témoignages nous pouvons conclure en toute vraisemblance que Théodore a rejeté avec son Eglise les petites épîtres catholiques. Il a suivi en cela l'opinion régnante, et ses contemporains les plus illustres comme St Jean Chrysostome et Théodoret ont partagé son erreur ([2]).

---

ville de Rome, et les Actes des Apôtres que Jean, fils de Zébédée, nous a envoyés d'Ephèse, tels sont les écrits que vous devez lire dans les églises du Christ et vous ne devez pas lire autre chose ». *Doctrine of Addaï* Edit. Phillipps, London 1876, p. 44. Dans le courant du 4. siècle, les trois grandes épîtres catholiques pénétrèrent dans la version syriaque et, dès le début du 5. siècle, il y eut tendance très nette à les tenir pour inspirées.

([1]) Cf. *Studia Sinaitica* I *A Catalogue of the Syriac Mss. in the Convent of St Katherine on Mount Sinaï*, p. 11-14.

([2]) D'autres, vers la même époque, semblent aussi avoir subi l'influence de l'Eglise d'Antioche dans l'attitude qu'ils ont adoptée vis-à-vis des épîtres catholiques. Ainsi St Amphiloque (2. moitié du 4. siècle) a écrit : « Quelques-uns disent qu'il faut recevoir sept épîtres catholiques, d'autres trois seulement, une de Jacques, une de Pierre, une de Jean. Quelques-uns reçoivent trois épîtres de Jean et y ajoutent deux de Pierre et celle de Jude la septième ». Cf. *Iambes à Seleucus* *PG* XXXVII, col. 1595. De même Eusèbe a placé parmi les ἀντιλεγόμενα l'épître de St Jacques, celle de St Jude, la 2. de St. Pierre, la 2. et la 3. de St. Jean (*HE* lib. III, cap. 25 *PG* XX, 228) St Jerôme n'a pas manqué de noter : que la seconde épître de St Pierre rejetée en Occident n'était pas admise partout en Orient (*De viris illust.* I; lettre 120 à Hédibia quaest. XI); que des réserves avaient été faites tout au moins sur l'authenticité de l'épître de St Jacques et de l'épître de St Jude (*De viris illust.* VIII. IX). Toutefois il est bon de noter que l'Eglise d'Antioche fut seule au 4. siècle à rejeter les petites épîtres catholiques. L'église d'Alexandrie les recevait dans son canon. Cf. Athanase, *Lettre festale* n. 39 *PG* XXVI, 1176. Didyme d'Alexandrie fit exception en rejetant la 2. épître de St Pierre: « Non est igitur ignorandum praesentem epistolam esse falsatam, quae licet publicetur, non tamen in canone est ». Commentar. in epist.

Si, au contraire, nous faisons dire à Léonce de Byzance que Théodore a même rejeté la 1. épître de St Pierre et la 1. épître de St Jean, nous allons vraisemblablement au-delà de sa pensée. Rien, absolument rien ne nous prouve que l'Evêque de Mopsueste se soit séparé sur ce point de ses contemporains, et s'il l'avait fait, Léonce de Byzance n'aurait pas manqué de le dire en termes très formels. La chose aurait été si nouvelle qu'elle aurait valu la peine d'être signalée avec autant de précision que le fut son exclusion de l'épître de St Jacques. — Enfin, l'absence de tout reproche au sujet des grandes épîtres de St Pierre et de St Jean dans les actes du 5. Concile montre clairement que Théodore ne les a pas exclues de son canon; autrement son attitude eût été non moins sévèrement blâmée qu'elle le fut à propos de Job, du Cantique des Cantiques et des Psaumes.

Nous retiendrons donc du témoignage de Léonce de Byzance que Théodore a rejeté dans l'Ancien Testament: les Chroniques, Esdras et Néhémie; dans le Nouveau Testament l'épître de St Jacques, la 2. épître de St Pierre, la 2. et la 3. épître de Saint Jean et l'épître de Saint Jude.

Toutefois, si pour les Epîtres Catholiques, Léonce de Byzance par sa phrase générale nous laisserait croire à un plus grand nombre d'épîtres rejetées qu'il n'y en eut en réalité; à se fier aux seuls renseignements qu'il nous fournit, on serait porté à penser que Théodore rejeta certains livres nettement acceptés par le canon palestinien et en accepta d'autres comme Tobie, Judith, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Baruch et les deux livres des Machabées, connus dans l'histoire du Canon sous le nom de Deutérocanoniques [1], et insérés seulement au

---

catholic. *PG* XXXIX, 1774. St Cyrille de Jérusalem, les Cappadociens, St Epiphane acceptaient sept épîtres catholiques (*PG* XXXIII, 886 ; XXXVII, 474). Le canon 60. du Concile de Laodicée était également formel : « Sept épîtres catholiqnes : une de Jacques, deux de Pierre, trois de Jean, une de Jude ». Cf. Jacquier, *Le Canon du Nouv. Test.* p. 288-306.

[1] Par les besoins de la polémique avec les Juifs, les Pères du 3. siècle, à Alexandrie et en Palestine, avaient été amenés, tout en acceptant pour eux-mêmes les Deutérocanoniques à ne faire état que des Protocanoniques dans leurs discussions avec leurs adversaires. Au 4. siècle, cette distinction pratique entre Protocanoniques et Deutérocanoniques prit une importance plus grande encore, en particulier dans l'Eglise

canon alexandrin. Si pour l'Ecclésiastique qui jouissait d'une haute considération dans toutes les églises, y compris Antioche ([1]), et servait à l'instruction des Catéchumènes, la chose peut paraître peu surprenante; si l'acceptation de Jérémie entraînait le plus souvent celle de Baruch et des Lamentations qui y étaient jointes, et l'acceptation de Daniel celle des fragments deutérocanoniques ([2]), il n'en est pas de même pour les autres Livres, et, avant de proclamer, en raison du silence de Léonce de Byzance, comme firent certains auteurs du milieu du siècle dernier ([3]), que Théodore de Mopsueste recevait les Livres et les fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament, il serait peut-être sage d'examiner si l'adversaire déclaré du Nestorianisme les acceptait lui-même dans son propre canon. On a dû déjà noter avec quelle sévérité Léonce de Byzance reproche à Théodore d'avoir exclu certains livres « du nombre prescrit et divinement fixé des Ecritures Sacrées ». N'est-ce pas insinuer suffisamment par cette expression qu'il prend à son compte l'opinion palestinienne sur les 22 livres

---

Orientale. Après avoir parlé des Livres Canoniques et les avoir énumérés, Saint Athanase ajoute dans sa lettre festale n. 29 (*PG* XXVI, 1176). « Il y a encore d'autres livres, qui ne sont pas relatés dans le Canon οὐ κανονιζόμενα mais que les Pères ont ordonné de faire lire aux nouveaux convertis, qui veulent s'instruire et apprendre la doctrine de piété: la Sagesse de Salomon et la Sagesse de Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Apôtres et le Pasteur ». « Dans ce passage, dit Mr Vigouroux, nous voyons apparaître une distinction, que nous rencontrerons souvent désormais, entre les livres qui sont appelés simplement canoniques et ceux qui sont lus pour l'édification ». (Cf. Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible* au mot *Canon des Ecritures* col. 148-150). Cf. Dennefeld, *Die alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule*. *Etudes* des PP. Jésuites 20 janv. 1912 p. 256-257.

([1]) St Jean Chrysostome dans son opuscule à une Jeune Veuve cite sur le même pied sans aucune différence Psaumes 54, 23 et Eccli. 2, 10 et ss. Cf. *ad Vid. Jun.* n. 6 *PG* XLVIII, 608. L'Ecclésiastique est d'ailleurs cité par lui à plus de cent reprises avec les formules Γραφή φησι, φησί et autres semblables cf. Montfaucon a, a, o. 41 et ss. et Dennefeld loc. cit. p. 37 notes 4, 5, 6. Nous verrons que Junilius met l'Ecclésiastique parmi les livres « perfectae auctoritatis ».

([2]) Théodore, *PG* LXVI, 685 cite Dan. 13, 56 cf. Dennefeld loc. cit. p. 59.

([3]) Cf. Dubois, *Etude sur les principaux travaux exégétiques de l'école d'Antioche en particulier sur ceux de Théodore de Mopsueste* p. 61-65, Genève, 1858.

du canon? N'est-ce pas indiquer par là qu'il suit non le canon alexandrin plus extensible et moins rigide, mais le canon hébreu, calqué sur les 22 lettres de l'alphabet? Cette supposition devient une certitude si nous consultons dans son ouvrage *Sur les Sectes* (1) son catalogue des Livres Saints. Il divise les écrits de l'Ancien Testament en livres historiques, prophétiques et didactiques. Il compte 12 livres historiques: Le Pentateuque, Josué, les Juges, Ruth, les Rois, les Paralipomènes, Esdras; — cinq livres prophétiques: Isaie, Jérémie, Ezéchiel, Daniel, les Douze; — cinq livres didactiques; Job, les Proverbes de Salomon, l'Ecclésiaste, la Cantique des Cantiques, les Psaumes. « Vous avez, dit Léonce, les 22 livres de l'Ancien Testament » (2). Puis après avoir donné pour le Nouveau Testament un canon complet, il conclue en ces termes: ταῦτά ἐστι τὰ κανονιζόμενα βιβλία ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, καὶ παλαιὰ, καὶ νέα· ὧν τὰ παλαιὰ πάντα δέχονται οἱ Ἑβραῖοι (3).

Nous ne trouvons donc pas dans le canon de Léonce de Byzance tous les livres de l'Ancien Testament. Esther, Tobie, Judith, les deux livres des Machabées, l'Ecclésiastique et la Sagesse ne sont pas mentionnés. Son canon ressemblait, sous ce rapport, à celui de Saint Athanase (4), de St Cyrille de Jérusalem (5), de St Grégoire de Nazianze (6), de St Amphiloque (7), de St Epiphane (8). Toutefois, comme les Pères du 4. et du 5. siècle, Léonce citait volontiers, comme Ecriture, la Sagesse et l'Ecclésiastique, bien que le canon palestinien ne les contînt pas. En ceci, il suivait l'exemple de St Athanase, de St Cyrille de Jérusalem, de St Grégoire de Nazianze que leurs besoins de polémique avec les Juifs purent amener à exclure certains livres du Canon

(1) Cf. *De Sectis* Actio II 1-4. *PG* LXXXVI pars prior 1200, 1201, 1204.

(2) Cf. loc. cit. *PG* LXXXVI pars prior, 1204.

(3) Cf. loc. cit. *PG* LXXXVI pars prior, 1204.

(4) Cf. *PG* XXVI, 1176.

(5) Cf. *Catéch.* IV n. 33, 35, 36 *PG* XXXIII, 496.

(6) Cf. *Carm.* I, 12 *PG* XXXVII, 472.

(7) Cf. *Iambi ad Seleucum PG* XXXVII, 1593. Cf. 472 dans le même tome.

(8) Cf. *De Pond. et mensura* 4, 22, 23 *PG* XLIII, 244, 276-280 et *Haeres.* VIII, 6 *PG* XLII, 413. Néanmoins dans *Haeres.* LXXVI, 5, *PG* XLII, 560 Saint Epiphane met la Sagesse et l'Ecclésiastique au nombre des Ecritures divines.

officiel, mais qui n'en utilisèrent pas moins ces livres, soit textuellement, soit par allusion, dans leurs écrits dogmatiques.

Léonce de Byzance, n'acceptant pas les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament, ne pouvait reprocher à Théodore de les avoir rejetés. Son silence, en l'espèce, n'a donc aucune valeur; et son témoignage sur le canon de Théodore de Mopsueste se trouve par le fait même insuffisant. Nous devrons essayer de le compléter sur ce point. On pourra dire, il est vrai, que toute l'Ecole d'Antioche fut en général favorable aux Deutérocanoniques de l'Ancien Testament. On pourra même ajouter que St Jean Chrysostome, son condisciple, que Théodoret, son disciple, les citent — on ne pourra décider d'une façon absolue et définitive si Théodore les accepta ou les rejeta qu'après un examen minutieux du Canon de l'Ancien Testament de l'église nestorienne de Nisibe tel que nous l'a transmis Iunilius l'Africain.

II

Les actes du 5. Concile œcuménique nous ont conservé d'assez longs extraits du commentaire de Théodore sur Job et de son traité ou de sa lettre sur le Cantique des Cantiques [1]. Les Pères se firent lire ces extraits avant de lancer l'anathème contre l'Evêque de Mopsueste [2]. Parcourons-les à notre tour afin de mieux comprendre les expressions sévères dont se sert Léonce de Byzance pour rapporter l'opinion de Théodore à propos de ces deux Livres Saints [3].

Dans son étude sur Job, Théodore releva certains détails, incompatibles selon lui avec le caractère du grand serviteur de Dieu. Ainsi

(1) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX 224-227.

(2) « Eiusdem Theodori reprobantis et librum Iob et contra conscriptorem eius, id est Spiritum Sanctum, dicentis quod pagana sapiens hunc librum conscripsit. Ad haec autem despernit idem Theodorus et Canticum Canticorum et sicut ad amatam sibi haec Salomonem scripsisse dicit, infanda Christianorum auribus de hoc exponens ». *PG* LXVI 697, 699.

(3) Cf. *Contra Nest. et Eut.* III *PG* LXXXVI, pars prior 1365-1368.

au chapitre III, Job appelle la malédiction sur le jour qui l'a vu naître; ainsi encore il choisit pour sa troisième fille le nom païen de Corne d'Amalthée, Ἀμαλθείας κέρας, dans l'hébreu קרן הפוך (XLII, 14). Le bienheureux Job, homme à demi barbare, de souche iduméenne, ne pouvait être au courant des fables païennes sur Jupiter, sur Saturne et sur Junon. Eût-il connu ces fables, il ne leur eût pas fait d'emprunt pour trouver le nom d'une fille, née par un miracle divin (1). De plus, l'entrée en scène de Satan (chapit. I) est indigne de la majesté divine; les discours de Job, de ses amis, surtout les injures d'Eliu sont des poëmes sans art et sans mérite (chap. XXXIV-XXXVII), enfin la description même du monstre marin est une œuvre de pure imagination (2). Pour tous ces motifs, Théodore de Mopsueste émet l'hypothèse suivante: à en juger par l'ensemble du récit, le livre de Job aurait été écrit par un auteur tout pétri de science païenne et qui ne rechercha dans la composition de ce poëme que sa propre gloire et un vain honneur (3). Il trouva circulant de bouche en bouche

(1) Cf. Mansi, T. IX, 224. « Parvum autem et istud stagitium ad hoc quod in fine positum est. Hoc enim quod dixit, tertiam filiam suam Amaltheae cornu eum vocasse, nihil aliud est, quam ostendere eum paganicis fabulis assentientem, et idololatriae figmenta diligentem, certo quidem constituto, quod nec scire quidem de Iove et Saturno et Iunone paganicas fabulas poterat Iob beatus, homo barbarus et edomitanus genere. Quos si et sciret, sed non filiae suae mirabiliter divinitus natae, ex idololatriae paganis fabulis nomen imponeret, decorare eam existimans si ita nominata fuisset. Hoc enim erat paganis fabulis consentientis, et idololatriae diligentis figmenta, et filiam decorare per ea volentis, et desiderantis et sibi et filiae suae ad fabularum figmenta communionem esse videri. Sed quod omne hoc figmentum est, omnibus certum est ».

(2) Cf. Mansi, T. IX p. 225: « Inde et illas plasmationes fecit, in quibus certamen ad Deum fecit diabolum, et voces sicut voluit circumposuit, alias quidem iusto alias vero amicis: in quibus vocibus quantum competenti excessit, dictum est etiam in superioribus, illum autem Elium in postremo introduxit tantae iniuriae plena dicentem adversus iustum, et in fine personae magnitudinis divinae naturae circumposuit talem dictionem, in qua non piguit etiam figmentum cetus addere. Ex hoc autem importuno vani honoris amore, et nominationem hanc ex fabulis paganicis arreptam, beato Iob applicavit ».

(3) Cf. Mansi T. IX, 224, 225: « Et conscriptor quidem manifestus est ex amore magno et importuno vani honoris hoc passus. Ut enim semetipsum ostenderet et extranea eruditum esse doctrina, et paganorum fabularum scientiam habuisse, quas de illis

en Israël et au-delà, une belle et grande histoire sur le bienheureux Job; pour étaler sa vaine science, pour montrer sa connaissance des fables païennes et des faux dieux, il s'appropria ce canevas historique, et à la manière des tragiques, il composa l'œuvre que nous possèdons. Il ne remarqua pas quelle différence considérable il y a entre l'histoire simple et naturelle d'un Juste, racontée selon la méthode et l'esprit des Ecritures divines et les paroles vaines et superflues que débitent dans une tragédie des personnages imaginaires. Et voilà comment il en vint à supposer un combat du diable contre Dieu et à prêter au juste et à ses amis un langage de convention. A la fin du drame, il ne craignit pas de faire apparaître Eliu sur la scène et de lui mettre dans la bouche contre le juste des paroles si blessantes. Il osa même prêter un langage à Dieu et lui fit prononcer au chapitre XLI l'éloge du Léviathan ([1]). Il ne poursuivit en agissant ainsi aucun but utile; il eut seulement égard à sa propre renommée, et il gâta l'histoire sous le vain prétexte de l'embellir. Il était difficile, on le voit, d'avoir une plus mauvaise opinion de l'auteur du livre de Job. Théodore admet bien l'existence historique d'un personnage

---

quos deos putabant, firmas habebant, minimum existimavit nominationem istam inde acceptam iusto imponere, quasi per eam filiam suam decorari volenti. Mihi vero ex tota libri conscriptione certus est conscriptor paganica scientia esse eruditus, ad cuius imitationem praesentem volens scripturam componere, nocuit historiae pulchritudini. Qui enim apud illos tragaedias componunt, causas quidem accipiunt ab his quae multi loquuntur, quando etiam ens contigerit quodammodo apud plurimos opinionem veritatis habere; pura autem causa utentes, suam artem et sapientiam in compositione fabularum ostendere festinant, et personas introducentes sibi placitas, et voces circumponentes eis, a quibus clariores fieri arbitrantur et decorari, ut et querimoniam et laudem quae a scriptis infertur, sive per intellectum, sive per ipsa verba scriptor peccaveris, non ad personas quarum verba confingit, legentes referant, sed ad fabulae conscriptorem ».

([1]) Cf. Mansi T. IX, 225: « Et iste autem cum invenisset et de beato Iob historiam maximam et claram quae in ore omnium similiter ferebatur non solum Israelitici generis, sed et aliorum, quem etiam clariorem Dei testimonium faciebat quod factum est ad prophetam, gloriam ex magnitudine causae volens suscipere, hanc scripturam composuit, non cogitans, quod multa differentia est inter historiam iusti secundum divinae Scripturae et simplicitatem et subtilitatem propositam, et inter verba superflua, et ad probationem conficta ».

iduméen de ce nom; il accepte également la réalité de ses vertus qui l'avaient rendu célèbre et avaient fait de lui un héros populaire mais il ne va pas plus loin. Le récit biblique, tel qu'il se présente à nous, est de l'invention, non de l'histoire; les discussions du démon et de Dieu, les dialogues de Job et de ses amis, l'intervention d'Eliu, l'apparition divine ne sont que le produit de l'imagination d'un auteur païen (1).

L'opinion de Théodore sur le Cantique des Cantiques, à en juger par les actes du 5. Concile, ne pouvait pas non plus passer inaperçue.

Dans une lettre à un ami qui lui avait demandé quelques explications sur ce Saint Livre, Théodore avoue n'avoir pas voulu encore le parcourir, parce qu'il ne lui paraissait appartenir ni au genre prophétique, ni au genre historique et semblait inutile pour l'enseignement. En raison de cette invitation pressante, il a bien voulu s'armer de courage et d'énergie — mais avec quelle peine pour ne pas bâiller, avec quel besoin de sommeil, avec quel ennui, il a lu cet écrit (2). Il donne alors son opinion sur le Cantique. Selon lui, ce livre est tout occasionnel, c'est un poème de noces. Salomon le composa à la suite de son union avec une Egyptienne. Le peuple s'était ému du mariage de son roi avec la race de Cham, jadis maudite par Noë, avec une

(1) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, 224. « Ipsa statim verba, ex quibus incipere eum dicit conscriptor, cum pervenissent amici, quis consideranter omnia videns, omnia vel dicens, putet aut dicat iusti unquam menti convenire? Maledicta enim tam multa colligere statim ab initio, et rebus ea imponere quae maledictum suscipere non possunt, quia nec subsistere creduntur, quis existimet viro convenire, qui cum tanta sapientia et virtute et reverentia suam vitam gubernasset? »

(2) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, 225: « Cum me piguisset Cantica Canticorum perlegere, quoniam neque secundum propheticam speciem exposita sunt, neque secundum historiarum traditionem, sicut scriptura regnorum, neque demonstrativa admonitione studii utuntur, nescio quomodo tuarum Litterarum praeceptum de Cantico Canticorum exigens a nobis irrecusabiliter causam, fecit me circa eum diligentiorem, violenter quidem. Et sic nec enim cessavi, et initio ipso lectionis quasi studiosa alacritate oscitans frequenter, et dormitans, sicut convivio codicis nuptialis, et hoc regali, percantatus ».

étrangère particulièrement haïe, à cause de sa couleur noire [1] (1, 4; Nigra sum et bona, filiae Ierusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pellis Salomonis). Il avait crié tout haut, en termes violents et durs, sa réprobation. Dans le but de répondre aux reproches et aussi de gagner davantage les bonnes grâces de son épouse, Salomon se mit à composer ce chant. Il présenta son union comme un acte dont on ne devait pas s'affliger mais se réjouir grandement. Sa nouvelle compagne et lui avaient l'un pour l'autre un si ardent amour! Aussi le poëme débute-t-il par des baisers nuptiaux [2]. Qu'on n'aille pas reprocher à son épouse la couleur de sa peau. « Ne mihi, dicit, colorem ad vituperationem proponite, nisi forte etiam bene compositarum aedificationum ex nigro lapide Arabiae miraculum, vituperationem esse putatis: quorum lapidum mihi membra similia sunt, sicut quidam lapides pretiosi. Coeruleo enim ipso coloris, quod vituperantes canitis, similitudo est talium lapidum, et regalis non simpliciter, sed qualem Salomon circumdatur, qui plus omnibus regibus ornamenta amat » [3].

Voir dans ce livre une excitation à l'impudicité, écrite par le plus sage des Rois, serait donc se tromper étrangement; ce serait une erreur non moins grossière d'y reconnaître une annonce des biens futurs que devait procurer l'Eglise. Le Cantique des Cantiques n'est ni un écrit immoral, ni un écrit prophétique; l'ouvrage de l'antiquité avec lequel il offre le plus de ressemblance est le συμπόσιον de

(1) Cf. Mansi T. IX, 226: « Aegyptiacum convivium facit, Salomonem apud Iudaeos vitiosum, tanquam legum paternarum praevaricatorem, abdicantium alienigenas nuptias, et ad puellae convivium cecidit fugiendae quidem etiam ipso patrio deformi colore (nocturnorum enim colorum Aegyptus genitrix) magis vero fugiendae, quoniam qui genus habebat ex Cham, qui heres fuit antiquae maledictionis Noe, ex quibus passus est aliquid Salomon circa coniugis desiderium ».

(2) Cf. Mansi loc. cit. IX, 226: « et opprobrio praevaricationis irritatus, componit canticam excusationem, ut gratior etiam uxori fit, canticis delectatus pro ea factis: et improperantes sapienter percussit, tanquam conscripti causam illi dantes laetitiarum, et non poenitentiae propter nuptias tanquam pravas. Unde ab osculis nuptialibus statim ei et initium est, tanquam sistenti novam nuptam reclamantem vituperantibus: osculetur me sponsus ab osculis oris eius, et vestrum mihi cura nulla opprobrium latrantium. Et iterum irritatio ad vituperationes pro sponsa sua calidior: Nigra sum et bona, filiae Ierusalem, sicut tabernacula Cedar, sicut pellis Salomonis ».

(3) Mansi loc. cit. IX, 226, 227.

Platon. Voici d'ailleurs un passage des actes du 5. Concile, qui résume bien l'opinion de Théodore de Mopsueste sur le Cantique des Cantiques :

« Quos omnia oportet legentes librum cogitando, nec ad impudicitiae hortationem putare esse conscriptionem sapientissimi, et propter hoc odisse (qualis enim esset utilitas Salomoni festinare ad conscriptionem impudicitiae, cui et sine conscriptione potestas erat impudicitiae ?) nec collaudare codicem, sicut habentem prophetiam dictationem bonorum Ecclesiae. Si enim propheticam gratiam meruisset, mentionem alicubi Dei fecisset (in nulla enim prophetica Scriptura Deus non memoratur) sed scire debent omnes, aemulationis nuptialis codicem *mensale canticum esse*, sicut et de amore postea convivium Plato conscripsit. Unde nec Iudaeis nec nobis publica lectio unquam Cantici Canticorum facta est, tanquam domesticus et nuptialis Salomonis conviviis cantus opprobria sponsae sonans » (1).

Ainsi dans le Cantique des Cantiques, Théodore n'approuvait que ce qui avait un fondement historique, ou une tendance didactique. Il rejetait les parties dramatico-lyriques sans essayer de les distinguer de l'ensemble, sans essayer de les expliquer, cherchant avant tout dans son exégèse une interprétation historico-grammaticale ; il ne voyait dans ces passages qu'une description en chants alternés de l'amour de Salomon avec la Sulamite. Et pourtant, elle était courante alors l'interprétation, qui trouvait décrit dans le Cantique des Cantiques l'amour de Yahweh et de son peuple.

Théodoret de Cyr, l'un des disciples les plus respectueux de Théodore ne put pas s'abstenir de blâmer sévèrement l'interprétation du Cantique des Cantiques donnée par son Maître vénéré. Elle était si nouvelle à Antioche ! Elle allait à l'encontre de l'enseignement de tous, et elle ne pouvait manquer de soulever une légitime indignation et une juste réprobation. Dans la préface de son commentaire sur le Cantique des Cantiques, l'Evêque de Cyr est sévère ; il va jusqu'à qualifier l'opinion de Théodore d'insensée, de légendaire et de fri-

(1) Cf. MANSI, *Concil. Nova Collect.* T. IX, col. 227.

vole [1]. Comment expliquer que l'Evêque de Mopsueste en soit arrivé là ? Rendre la méthode antiochienne responsable de son erreur serait une injustice. En s'inspirant des mêmes principes en honneur à Antioche, Théodoret a bien su donner du Cantique une interprétation légitime et montrer le vice de l'exégèse de son Maître. Les meilleures méthodes peuvent conduire aux pires conséquences si l'on sait mal s'en servir, et c'est ce qui se produisit dans la circonstance pour Théodore. Il eut le tort de s'attacher uniquement au sens purement littéral, à l'explication historique et de négliger tout sens typique. Et voilà pourquoi il rejeta non pas seulement le Cantique des Cantiques mais aussi le livre de Job. Il aurait pu corriger cet abus de la critique interne et éviter des conclusions extrêmes qui l'isolaient de tous ses contemporains, en ayant soin d'interroger sur ces deux livres la tradition des Eglises et les opinions de ses prédécesseurs en exégèse. Il aurait alors vu en quelle haute estime Juifs et Chrétiens avaient tenu ou tenaient Job et le Cantique des Cantiques. Mais Théodore de Mopsueste était bien trop personnel pour écouter ses devanciers ; il n'était pas non plus de ceux qu'effraie l'isolement, et ce n'est pas la dernière fois que nous aurons à constater chez lui le même dédain de l'enseignement traditionnel et ses funestes conséquences.

Et maintenant quelle fut l'attitude de Théodore de Mopsueste vis à vis des titres des Psaumes ? Théodoret, dans ses commentaires, vient de compléter heureusement les renseignements fournis par les Actes du 5. Concile œcuménique, ne pourrait-il pas, puisque les documents conciliaires font, en l'espèce, défaut, nous donner aussi sur ce point quelques indications précieuses ?

Dans la préface de son écrit sur les Psaumes, parlant de ces τίνες dont les opinions exégétiques sont à rejeter, il dit : Ἐπειδὴ δὲ καὶ τὰς ἐπιγραφὰς τῶν ψαλμῶν ψευδεῖς τινες ἀπεκάλεσαν ἀναγκαῖον ἡγοῦμαι καὶ περὶ τούτου βραχέα διεξελθεῖν κ. τ. λ. [2] et il s'indigne du rejet des titres des Psaumes, car ces titres existaient déjà au temps des Ptolémées,

[1] Cf. Théodoret, *In Cantic.* Proem. *PG* LXXXI, 29, 32, 33. Dans ce préambule, Théodoret attaque Théodore sans le nommer. Il préfère par respect ne le désigner que par une indication vague.

[2] Cf. *PG* LXXX, 861.

à l'époque où les LXX composèrent leur version. Esdras les avait transcrits cent cinquante ans auparavant, lorsqu'aidé par l'Esprit de Dieu, il restaura les Livres Saints, détruits en partie par la nonchalance des Juifs, en partie aussi par la méchanceté des Babyloniens. Les LXX les avaient considérés comme faisant partie du texte même des Psaumes et, pour ce motif, ils les avaient traduits. Les déclarer inauthentiques, c'était donc grande hardiesse et effronterie, c'était mettre au-dessus de la vertu des Saintes Ecritures ses vues personnelles et sa propre sagesse ([1]).

Au cours de son commentaire, à l'occasion du Psaume 26, Théodoret nous explique comment et pourquoi certains en sont venus à rejeter les titres des Psaumes. Choqués pour des motifs de critique interne, du titre trouvé en tête du Psaume 26 « ψαλμὸς τοῦ Δαυὶδ πρὸ τοῦ χρισθῆναι » il ont préféré rejeter en bloc comme inauthentiques tous les titres des Psaumes plutôt que d'essayer de justifier celui du Psaume 26 et de résoudre les difficultés qu'il pouvait faire naître dans leur esprit. Comment, se sont-ils écriés, David qui n'était encore que pâtre et non roi a-t-il pu composer des Psaumes avant son sacre, avant d'avoir reçu la grâce prophétique de l'Esprit Saint ? L'Evêque de Cyr répond sans tarder à leur objection ; il fait remarquer que David a été l'objet d'une triple consécration ; il n'a composé le Psaume 26 qu'après le premier choix, peu de temps avant d'être élu pour la seconde fois lors de la mort de Saül ([2]).

Si par les « Certains » dont parle Théodoret, il faut nécessairement et exclusivement entendre Théodore de Mopsueste, nous trouvons dans ce passage de l'Evêque de Cyr la confirmation absolue et péremptoire de l'assertion de Léonce de Byzance, — mais qui nous dit que par cette expression vague, Théodoret n'a pas pu désigner les exégètes de son école, Théodore sans doute, mais quelques autres aussi, suivant les cas ? De fait, si nous ouvrons au Psaume 26 le commentaire sur les Psaumes traduit en latin, attribué à Théodore et publié par Ascoli, nous ne trouvons rien de semblable à ce qu'il eût dû écrire s'il avait été celui que visait Théodoret. Nous lisons en

([1]) Cf. *PG* LXXX, 864.

([2]) Cf. Théodoret, *In Psalm.* 26 *PG* LXXX, 1048, 1049.

cet endroit « Psalmus David, priusquam ungeretur profetat de Ezechia eumque introducit assiriorum morte laetiorem reddere Deo officia votaque gratiarum » (1). L'identification des « certains » avec Théodore de Mopsueste et l'attribution à ce dernier de l'opinion signalée par Théodoret à propos du psaume 26 restent donc pour le moins douteuses.

Autrefois, pour bien montrer le rejet par Théodore des titres des Psaumes, on se basait sur quelques explications contenues dans la chaîne de Cordier, et relatives en particulier aux Psaumes 53, 55, 56, 73, 75, 81, 90, 96. Or depuis la découverte du manuscrit Coislin n. 275, il semble acquis que la paraphrase du Psaume 55, où les titres des Psaumes sont rejetés avec tant de hardiesse, est de Diodore de Tarse et non de Théodore de Mopsueste (2). De plus, si nous consultons le commentaire latin d'Ascoli, nous ne trouvons rien, pour les Psaumes 73 et 75 par exemple, qui indique un rejet du titre de ces Psaumes (3). Et, dès lors, ne peut-on pas se demander si la même erreur d'attribution qui a été faite dans la chaîne de Cordier pour le psaume 55 et aussi semble-t-il pour les psaumes 73 et 75, n'a pas été faite également pour les psaumes 53, 56, 81, 90, 96, utilisés par Baethgen en vue de prouver le rejet des titres des psaumes par Théodore (4).

Enfin, en 1902, Lietzmann a cru retrouver dans le manuscrit Coislin n. 12 de notre Bibliothèque nationale le commentaire de Théodore sur les Psaumes 32-72. Il a publié dans son mémoire (5) certains

(1) Cf. Ascoli, *Il codice irlandese dell'Ambrosiana,* 1878-1879, Torino, p. 171.

(2) Cf. L. Mariès, *Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? Rev. de Philologie* Janv. 1911 p. 60.

(3) Psaume 73. « Intellectus Asab. Machabaeorum in hoc psalmo pericula describuntur etc.... ».

Psaume 75. « Oratio ipsi David ab eo scilicet canendus psalmus victoriam quae de assiriis facta est praedicit hoc carmine etc. ».

(4) Cf. Baethgen, *Siebenzehn makkabäische Psalmen nach Theodor von Mopsuestia ZATW* 1886 p. 269-271.

(5) *Der Psalmencommentar Theodor's von Mopsuestia* dans *Sitzungsberichte der Königlich preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1902 XVII 3 april p. 337-338.

passages du Psaume 50 qui prouveraient à n'en pas douter, s'ils étaient de Théodore, que l'Evêque de Mopsueste faisait un choix parmi les titres des Psaumes et ne recevait que ceux-là seuls qu'il trouvait vrais ([1]). Nous avons de nouveau consulté Ascoli et nous n'y avons trouvé ni cette ferme déclaration ni la distinction « le Psaume est évidemment de David mais non le titre » ([2]).

Puisque d'après le P. Mariès 8 ou 10 psaumes tout au plus parmi ceux trouvés par Lietzmann sont du vrai Théodore, n'avons-nous pas dans le Psaume 50 une paraphrase qui serait, elle aussi, de Diodore de Tarse? Vraiment, on est trop peu sûr de l'attribution des Psaumes contenus dans la chaîne de Cordier ou dans les fragments de Lietzmann pour pouvoir se permettre d'être absolu dans les conclusions. La lecture attentive du commentaire d'Ascoli nous a plutôt laissé l'impression que Théodore s'est servi dans ses explications des titres des Psaumes. A part le prologue du Psaume 8, où il s'explique sur le titre avec un certain dédain ([3]), partout ailleurs il fait débuter son explication par les titres. Les exemples suivants permettront facilement de s'en rendre compte.

Psaume 3. « Psalmus hic proprium et specialem habet titulum et quidem vel inscriptione (tituli) eum super alia praenotare... dictus

([1]) Cf. Lietzmann, loc. cit. p. 338: « δεξάμενοι δὲ ταύτας μόνας ὅσας εὕρομεν ἀληθεῖς. εἰρήκαμεν δὲ καὶ περὶ τούτου ὅσαπερ εχρῆν ἐν τῷ προοιμιῳ πρὸ τῆς κατὰ λέξιν ἐξηγήσεως ».

([2]) Cf. Lietzmann, loc. cit. p. 338: « οὐκ ἔστιν ἡ ἐπιγραφὴ τοῦ Δαβὶδ ἀλλὰ δηλον οτι ὁ ψαλμός... εἰ δὲ ἄλλην τὴν ἐπιγραφὴν εἶναι συμβαίνει, ξενιζέσθω μηδείς· οὐδαμου γὰρ ταῖς ἐπιγραφᾶις δουλεύοντες ἐφάνημεν... ». Cf. Ascoli, loc. cit. p. 281.

([3]) « In hoc psalmo beatus David profetali repletus Spiritu de Domini incarnatione praeloquitur et ea dicit de Christo quae sunt postea rebus impleta... visum sane est quibusdam quod in tabernaculorum confixione a beato David sit psalmus iste compossitus quo tempore etiam frugum quae per decimas offerebantur fieri solebat inlatio et ideo superscriptum esse illum pro torcularibus sed sive hoc verum sit sive falsum non videtur magnopere requirendum... quia ad psalmi magis intellectum nitimur pervenire nam si sciatur tempus in quo psalmus decantatus est potest quidem superscriptioni quod vera sit perhibere testimonium... tamen non potest etiam dictorum notitiam tradere intellectumque reserare... sicut e contrario etiam si ignoretur tempus et falsa sit inscriptio nihil intellectui commodat neque per hoc dictorum erit difficilior et tarda cognitio ». Cf. Ascoli, loc. cit. p. 57 et 58.

est autem a beato David id temporis quo Abisalon invasso imperio adversum eum parricidalia arma arripuit » (1).

Psaume 25. « Psalmus David ex persona captivorum apud Babilonem verum sanctorum componitur carmen profetiae... » (2).

Psaume 39. « In finem psalmus David... in persona populi gratias agentis ob reditum de Babilone hoc carmen formatur... » (3).

Psaume 41. « In finem ad intellectum Filiis Chorae unus de cantatoribus cum suorum chore de familia Cath filii Levi » (4).

Psaume 47. « Psalmus canti Filiis Chore secunda sabbati estimatione hominum ignoratium (*sic*) Deum ex his quae in civitate operatus est magnus apparuit... » (5).

Psaume 50. Psaume de David quand Nathan vint lui reprocher sa faute avec Bersabée « sub occassione penetentiae profetat hoc carmine captivo populo in Babilone quae supplicationis verba et liberationis verba facienda sint » (6).

Psaume 59. « In finem pro his qui commotabantur tituli inscriptione David in doctrinam quando succendit Mesopotamiam Siriamque et Siriam Soba et convertit Ioab et percussit Edum in valle salinarum XII milia... in Machabaeorum tempora... » (7).

Psaume 61. « In finem pro Idithun ad choros canticum psalmi ipsi David praedicit in praesenti psalmo ea quae Machabaeorum... » (8).

Psaume 64. « In finem psalmus David canticum Heremiae et Hezechielis de verbo peregrinationis cum coeperant proficisci de Babilone... de Babilone reditum populi in praesente psalmo praedicit... » (9).

Psaume 71. « In Salamonem praesens hic psalmus non sempliciter in Salamonem sed propter commonem populi prosperitatem quae erat cum regis felicitate coniuncta et in Salamonem canitur

(1) Cf. Ascoli, loc. cit. p. 28.
(2) Cf. Ascoli, loc. cit. p. 169.
(3) Cf. id. p. 229.
(4) Cf. id. p. 238.
(5) Cf. id. p. 266.
(6) Cf. id. p. 281.
(7) Cf. id. p. 311.
(8) Cf. id. p. 316.
(9) Cf. id. p. 324.

cumque beatum David regendi populi cura distingeret et cognoscendi quis suorum post se regnaturus esset desiderio teneretur indicatur ei quod filium multae gloriae ac profundae securitatis et pacis successorem esset habiturus atque hac revelatione factus laetior... quaedam in hoc carmine futura praedicit... » (1).

Psaume 75. « In finem in laudibus psalmus Asab canticum ad Assirium... idem argumentum esse praesentis psalmi et superioris tituli quoque testatur inscriptio... » (2).

Psaume 78. « Psalmus Assab in personam Machabaeorum hoc carmen inscribitur qui sub Anticho Epifane patreas leges... » (3).

Psaume 80. « In finem pro torcularibus psalmus Assab quinta sabbati reditum populi de Babilone praedicens beatus David in hoc psalmo omnes ad gratiarum actiones provocat... » (4).

Psaume 89. « Oratio Moysi Dei hominis tam efficax haec est supplicatio ut Moysi esse videtur de his ipsis rebus de quibus prius dictum est etiam praesens psalmus canitur... » (5).

Certes, nous n'ignorons pas qu'en refusant d'accepter sans réserve l'affirmation de Léonce de Byzance sur le rejet par Théodore des titres des Psaumes, ou bien qu'en ne voyant pas toujours l'Evêque de Mopsueste dans les τίνες dont parle Théodoret nous allons à l'encontre des opinions communément admises jusqu'à ce jour par des Maîtres réputés et des Critiques de valeur. Qu'il nous soit permis de leur soumettre nos doutes, de leur exposer les motifs qui les légitiment à nos yeux. Pour l'instant, nous préférons, faute de documents absolument certains, adopter une position d'attente. Diodore de Tarse a rejeté les titres des Psaumes, il est possible que Théodore en ait fait autant. Léonce de Byzance l'affirme et généralement jusqu'ici on n'a pas hésité à admettre tout au moins qu'il en avait rejeté la plus

(1) Cf. id. p. 358.

(2) Cf. id. p. 384.

(3) Cf. id. p. 408.

(4) Cf. id. p. 416-417.

(5) Cf. id. p. 452. — On pourra utilement consulter encore le commentaire publié par Ascoli sur les psaumes 7, 27, 33, 37, 43, 48, 49, 55, 56, 58, 63, 51, 62, 68, 70, 73, 74, 76, 79, 108, 144 etc.

grande partie. Le fait toutefois ne nous paraît pas absolument démontré; il nous semble que le commentaire d'Ascoli permet d'en douter [1].

III

Jusqu'aux vingt dermières années du 19. siècle, on ne se servait pour étudier le canon de Théodore de Mopsueste, que des actes du 5. Concile, du passage célèbre de Léonce de Byzance, et des allusions recueillies dans Théodoret. — Nous pouvons maintenant consulter un nouveau document, susceptible de confirmer ou de préciser les points acquis, susceptible aussi peut-être de nous indiquer quelle fut l'attitude de Théodore de Mopsueste vis à vis des Deutérocanoniques de l'Ancien Testament. Nous voulons parler des *Instituta Regularia Divinae Legis* de Iunilius l'Africain.

Le Canon de Iunilius par son originalité très caractéristique pour un milieu africain exerça longtemps, sans succès, la sagacité des critiques, qui essayèrent d'esquisser l'histoire du Canon des Livres Saints. Au début du 18. siècle, en 1703, Martianay écrivait:

« Je ne suis pas surpris qu'un auteur Grec (Léontius de Byzance) parle en cette manière du canon des livres sacrez; mais ce qui me parait surprenant, est d'entendre parler en mêmes termes des évêques de l'église d'Afrique et des évêques, qui font profession d'être bien instruits sur les matières de l'Ecriture Sainte. Ce sont Primasius et Iunilius, qui semblent n'avoir jamais eu autre connaissance du Ca-

[1] Dans le commentaire d'Ascoli le titre « Hieronymi expositio super Psalterium » qui induisit autrefois en erreur, a été ajouté au manuscrit au 15. siècle seulement. Certains pourraient vouloir en induire que les titres des Psaumes empruntés à la Vulgate n'ont peut-être été ajoutés qu'à la même époque au cours de tout le commentaire. Mais, outre que la supposition d'une interpolation aussi continue et aussi régulière dans tout le manuscrit est bien peu vraisemblable, nous pouvons de plus faire remarquer 1° que les titres des Psaumes ont les mêmes particularités de style et d'orthographe que nous retrouvons dans la paraphrase et surtout 2° que dans certains psaumes comme les psaumes 3, 8, 50, 54, 71, 80, 89 le titre ne forme qu'un tout avec la paraphrase.

non des Livres sacrez dressé et reçu par les Conciles d'Afrique, et supporté par Saint Augustin dans son second livre de la doctrine chrétienne. Car Iunilius dans son premier livre " de partibus divinae legis „ chapitre 3 ne recevoit que dix-sept livres canoniques parmi ceux qu'on appelle historiques et il exclud de ce nombre les livres d'Esdras et les Paralipomènes qui ont toujours été reçus dans le canon des Juifs et des premiers chrétiens... Tout le monde sçait que les Hébreux recevaient dans leur canon des Ecritures le livre de Job, les Paralipomènes et les deux livres d'Esdras. Iunilius s'est donc trompé en plusieurs manières lorsqu'il a parlé des livres canoniques, et St Jérôme, qu'il a cité pour confirmer ce qu'il avançoit, est lui-même témoin des bévuës de cet évêque d'Afrique, qui confond plusieurs livres proto-canoniques avec les livres deutérocanoniques... » ([1]).

Ainsi, voilà un évêque africain Iunilius, qui semble ignorer le canon reçu dans son église, dressé en 393 au Concile d'Hippone ([2]), puis adopté et répandu par le plus grand docteur de cette église, par St Augustin. N'y a-t-il pas là vraiment de quoi surprendre, et quel peut-être le secret d'une telle attitude?

Pour résoudre la difficulté, Richard Simon ne voit d'autre moyen que de recourir à l'hypothèse d'une corruption postérieure du texte primitif des « Instituta Regularia ».

« Iunilius qui était aussi évêque d'Afrique et qui vivoit en même tems que Primasius, dit-il, est un auteur, au dire de Mr Du-Pin, dont les réflexions sont fort judicieuses et fort méthodiques. Peut-on appe-

([1]) Martianay, *Traité historique du Canon des livres de la Sainte Ecriture,* Paris, 1703 p. 203-208.

([2]) Voici le canon des Ecritures dressé au Concile d'Hippone: « Les livres canoniques sont: La Genèse, l'Exode, le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome, Jésu Navé, les Juges, Ruth, les quatre livres des Rois, les deux livres des Paralipomènes, Job, le Psautier de David, les cinq livres de Salomon, les douze livres des Prophètes, Isaïe, Jérémie, Daniel, Ezéchiel, Tobie, Judith, Esther, les deux livres des Machabées. Du Nouveau Testament: les quatre livres des Evangiles, l'histoire des Apôtres, treize lettres de Paul, une lettre du même aux Hébreux, deux lettres de Pierre, trois de Jean, une de Jacques, une de Jude et l'Apocalypse de Jean. Sur la confirmation de ce canon, on doit consulter l'Eglise d'au-delà de la mer ». Canon 40. Cf. Héfélé-Leclercq T. II 1. partie p. 89.

ler judicieux un auteur, qui tombe dans des erreurs manifestes contre la croyance de son église dans des faits très importants? Je ne donnerai point d'autre exemple de ces erreurs que ce que Mr Du-Pin rapporte lui-même dans son analyse du livre de Iunilius intitulé: « traité des parties de la loi divine ». Iunilius, dit le Bibliothèquaire, rejette comme apocryphes non seulement les deux livres des Machabées et celui de Judith, mais encore les deux livres des Paralipomènes, le livre de Job, les deux livres d'Esdras et le livre d'Esther. Il est vrai que Iunilius fait demander à son disciple, pourquoi ces livres ne sont point dans le nombre des livres canoniques, et il répond sous le nom de son maître, que c'est parce que les Hébreux les mettaient dans cette classe, come St Jérôme et les autres le témoignent. Mais si cet évêque d'Afrique avait parlé de la sorte, il auroit été un très ignorant Homme; car il est manifestement faux, que les Juifs et St Jérôme ayent mis ces livres dans le rang des livres apocryphes, si l'on excepte les deux livres des Machabées et l'histoire de Judith, qui ne sont point en hébreux, mais en grec seulement. Il suffit de lire là-dessus St Jérôme et même tous les autres Pères, lorsqu'ils parlent des vingt-deux livres de l'Ecriture, qui sont dans le canon des Juifs. Il n'est pas possible, qu'un évêque d'Afrique ait parlé de cette manière, puisque tous les livres, mêmes les deux des Machabées et celui de Judith étoient reçus dans les églises d'Afrique comme canoniques.

« Il y a donc de l'apparence que l'ouvrage de Iunilius a été corrompu dans cet endroit; et en effet on le peut prouver par d'autres endroits de ce même livre. Un Bibliothèquaire plus exact que Mr Du-Pin aurait fait cette remarque, et il auroit fait sentir aux Protestans, qui se servent de l'autorité de cet Ecrivain pour prouver que les livres des Machabées ne sont point canoniques et véritablement divins ou *que Iunilius n'a sçu ce qu'il disoit* ou qu'il y a *eu de l'altération dans son livre*, qui n'a pu sortir des mains d'un Evêque d'Afrique, tel qu'on le représente dans l'édition qui en a été faite » (1).

Et plus près de nous, son Eminence le Cardinal Franzelin dans son traité « de Scriptura Sacra » montre une surprise analogue et

(1) Cf. Richard Simon, *Critique de la Bibliothèque des auteurs eclésiastiques par Mr Ellies Du-Pin* T. I p. 229-232, Paris, 1730.

pose les mêmes points d'interrogation, quand il en vient à parler des opinions de Iunilius l'Africain sur le Canon.

« Iunilius sua didicit Constantinopoli a Paulo quodam gente persa ex schola nisibena. In divisione generica concurrit cum Sancto Hieronymo et aliis supra citatis Patribus saeculi 4. Distribuit libros omnes quoad auctoritatem in tres classes. In prima classe sunt libri « auctoritatis perfectae » qui unanimi consensu et quoad V. T. etiam ab Hebraeis suscepti sunt, appellanturque canonici. In altera classe ponuntur libri « auctoritatis mediae » qui a pluribus iunguntur cum canonicis, non tamen ab omnibus in pari auctoritate habentur, « quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus ceterique testantur ». Tandem « nullius auctoritatis » sunt libri apocryphi. At vero in distributione speciali singulorum librorum Iunilius singularis est ita et manifesto falsus, ut non solum a sua Ecclesia Africana, sed etiam ab aliis omnibus doctoribus dissentiat, nec ullus unquam sive ante sive post ipsum simile quidquam dixerit. Collocat inter libros « mediae auctoritatis » i. e. inter 'αντιλεγομενους non modo Iudith, Esther, duos Mach., Sap., sed etiam duos Paralipomenorum, Iob, duos Esdrae, Canticum Canticorum, qui posteriores omnes sunt in canone Hebraeorum et inter ὁμολογουμενους. Contra vero Ecclesiasticum Iesu filii Sirach adnumerat canonicis primi ordinis, quod aeque ceteris huius divisionis auctoribus repugnat. Potest itaque Iunilius testis esse de divisione librorum in tres classes apud PP. nonnullos 4. et 5. saeculi, ad quos appellat, et de sensu huius divisionis, quae ceterum aliunde satis perspecta habemus; at quoad distributionem singulorum librorum nullius est frugi » [1].

On peut être surpris à bon droit que l'éminent Théologien ne nous ait pas donné la vraie solution sur les particularités du Canon de Iunilius l'Africain. Il était sur la voie, en faisant remarquer au début de l'alinéa que nous venons de citer, que Iunilius avait été l'élève de Paul le Persan. C'était même pour rédiger l'enseignement de son Maître que l'Évêque Africain avait écrit ses *Instituta Regularia.* Or la doctrine de Paul le Persan était celle de l'école de

[1] Franzelin, *Tractatus de divina traditione et scriptura.* Editio altera. Romae, 1875, p. 478.

Nisibe, et l'école de Nisibe n'était que la continuation de l'école d'Edesse. Evidemment s'il avait cherché de ce côté, le savant Cardinal n'eût pas écrit « nec ullus unquam sive ante sive post ipsum simile quidquam dixerit ». Il n'eut pas manqué de remarquer l'influence qu'excerçèrent à Edesse d'abord, à Nisibe ensuite, la théologie et l'exégèse du Père du Nestorianisme, de Théodore de Mopsueste; et il eut été frappé certainement de voir le rapporteur de l'enseignement de Paul le Persan mettre parmi les livres « mediae auctoritatis » les Paralipomènes, Job, les deux livres d'Esdras, le Cantique des Cantiques, c'est-à-dire ces Livres Saints que précisément Théodore avait rejetés.

D'ailleurs, bien avant Franzelin, la voie avait été frayée timidement dans le sens de la dépendance de Iunilius vis à vis de Théodore par un écrivain protestant Münscher. En 1802, une comparaison de Iunilius et des Actes du 5. Concile oecuménique avait conduit à cette conclusion le critique allemand et il avait écrit: « Die grosse Aehnlichkeit zwischen den Urtheile des Junilius und den Ideen des Theodor von Mopsuestia lässt leicht errathen, dass die letzten, die auf der Schule von Nisibis fortgepflanzt sein mögen, bei den Nachrichten des afrikanischen Bischofs zu grunde liegen » ([1]).

En 1859 Keil ([2]), en 1874 Ed. Reuss ([3]) partagèrent le sentiment de Münscher; mais celui qui eut surtout le mérite et l'honneur de mettre en relief d'une façon définitive cette dépendance de Iunilius l'Africain vis à vis de Théodore de Mopsueste ce fut Kihn dans la seconde partie de son ouvrage « Theodor von Mopsuestia und Iunilius Africanus als Exegeten » auquel est jointe une édition critique des « Instituta Regularia divinae legis » de Iunilius. Désormais, il n'est plus permis de révoquer en doute la dépendance de Iunilius à l'égard de Théodore par l'intermédiaire de Paul le Persan, et les historiens

([1]) Cf. Münscher, *Handbuch der christlich. Dogmengeschichte,* Marburg, 1802, Bd. III p. 90.

([2]) Cf. Keil, *Lehrbuch der hist. crit. Einleitung in die Schriften des A. T.* 2, Aufl. 1859, p. 631.

([3]) Cf. Ed. Reuss, *Die Geschichte der heilig. Schriften N. T.* Braunschw. 1874. 5 Aufl. 2 Abth. p. 53.

du Canon doivent tenir compte de cette dépendance pour complèter ou pour confirmer les renseignements, qu'ils peuvent trouver ailleurs sur le canon de l'Evêque de Mopsueste.

Quel était donc le canon de Iunilius, ou plutôt quel était le canon du docteur, dont il rapporte l'enseignement, quel était le canon de Paul le Persan? Ce canon se trouve dans les *Instituta Regularia*, Lib. I, Ch. III-VII [1]. Deux divisions différentes sont adoptées pour classer les Livres Saints: ou bien ils sont répartis en 4 classes : livres historiques, prophétiques, proverbiaux et de simple enseignement [2] ou bien ils sont répartis en trois groupes : « Perfectae auctoritatis, mediae auctoritatis, et nullius auctoritatis ». On ne trouve pas chez Iunilius comme on pourrait s'y attendre les livres rejetés par Théodore au nombre des livres « *nullius auctoritatis* ». Non, Paul le Persan ou du moins Iunilius ne fut pas aussi radical. Il subit en ce point l'influence de la tradition qui, chez les Juifs comme chez les Chrétiens, était favorable aux Chroniques, à Esdras, à Job, et au Cantique des Cantiques. Il savait également que certains Pères orientaux, tout en ne mettant pas dans leur canon divers livres de l'Ancien Testament ne se faisaient pas faute de les citer dans leurs œuvres dogmatiques ou de s'en servir pour compléter l'instruction des Catéchumènes. Il se contenta donc de mettre ces livres parmi les écrits « *mediae auctoritatis* », c'est à dire parmi ceux qui ont participé à une grâce moindre d'inspiration, qui ont dû leur composition à l'esprit de connaissance et de sagesse et non à l'esprit prophétique, car la distinction que fit Théodore dans la grâce d'inspiration était connue et adoptée à Nisibe [3].

(1) Edition Kihn loc. citat. p. 472-479.

(2) Théodore de Mopsueste ne groupait les Ecritures qu'en trois classes. C'est du moins ce que l'on peut conjecturer du passage suivant de sa préface au Cantique des Cantiques conservé dans Mansi, T. IX, 225 : « Cum me piguisset Cantica Canticorum perlegere, quoniam neque secundum propheticam speciem exposita sunt, neque secundum historiae traditionem sicut scriptura regnorum, neque demonstrativa admonitione studii utuntur . . . . . »

(3) Il semble bien que Iunilius, sous l'influence de l'opinion régnante alors dans l'église, a fait rédiger avec le concours de la grâce de Sagesse plus de livres que ne le voulait Théodore. Nous verrons qu'il n'accordait ce genre d'inspiration qu'à deux écrits salomoniens : les Proverbes et l'Ecclésiaste. D'ailleurs, pour ce motif sans doute

Voyons d'ailleurs le texte même de Iunilius. Au Ch. VII des *Instituta Regularia*, nous trouvons le principe qui permet de répartir nos Saints Livres dans les trois groupes. « Quae sunt perfectae auctoritatis? — Quae canonica in singulis speciebus absolute numeravimus. — Quae mediae? — Quae adiungi a pluribus diximus. — Quae nullius auctoritatis sunt? — Reliqua omnia » (1).

Munis de cette règle d'or, parcourons le canon de Iunilius et dressons la liste des écrits qui n'ont été ajoutés au canon que par plusieurs « quae adiungi a pluribus ».

Or nous trouvons, groupés sous cette mention parmi les livres historiques : les deux livres des Paralipomènes, Job, Tobie, Esdras, Judith, Esther, les deux livres des Machabées (2). Parmi les livres prophétiques, l'Apocalypse (3). Parmi les livres proverbiaux: la Sagesse et le Cantique des Cantiques (4). Parmi les livres de simple enseignement: l'épître de Jacques, la 2. de Pierre, l'épître de Jude, la 2. et la 3. de Jean (5).

Iunilius rejette donc les 2 livres des Paralipomènes, Esdras, Job, le Cantique des Cantiques, l'épître de Jacques, la 2. de Pierre, l'épître de Jude, la 2. et la 3. de Jean et son témoignage confirme ce que

---

que l'Evêque de Mopsueste, tout en leur reconnaissant un degré moindre d'inspiration, ne les avait pas exclus de son canon, Iunilius n'a pas manqué de les ranger parmi les livres « perfectae auctoritatis ». (Cf. *Instituta,* Edit. Kihn, p. 476, 478). Des termes dont se sert Théodore pour parler de Job et du Cantique des Cantiques on est autorisé, au contraire, à conclure qu'il n'envisageait en aucune manière pour ces deux derniers livres une origine divine de quelque nature qu'elle fût. La position adoptée par Iunilius vis-à-vis des Proverbes et de l'Ecclésiaste d'une part, et de Job et du Cantique des Cantiques d'autre part, nous montre donc que nous ne devons pas induire que Théodore accordait une inspiration restreinte aux Deutérocanoniques de l'Ancien Testament, du seul fait qu'ils sont groupés dans Iunilius parmi les livres « mediae auctoritatis ». L'opinion contraire est bien plus vraisemblable et Iunilius ne les eût pas mis avec les livres rejetés, si en fait Théodore ne les avait pas exclus de son canon.

(1) Cf. *Instituta regularia,* Edit. Kihn, loc. citat. p. 480.

(2) Cf. id. p. 472, 473.

(3) Cf. id. p. 475.

(4) Cf. *Instituta Regularia,* Edition Kihn, loc. citat. p. 476.

(5) Cf. id. p. 479.

nous savons du canon de Théodore par Léonce de Byzance, par les actes du 5. Concile et par Théodoret.

Dans le Nouveau Testament, il accepte très expressément la 1. épître de Pierre et la 1. épître de Jean « beati Petri ad gentes prima et beati Ioannis prima » (1). Son sentiment s'accorde avec la conclusion que nous avions cru pouvoir tirer, en faveur de l'acceptation par Théodore de ces deux épîtres, et du silence des Actes du 5. Concile et de la mention très expresse du rejet de l'épître de Jacques dans Léonce de Byzance.

Quand nous avons parlé à propos de Théodore des Deutérocanoniques de l'Ancien Testament, nous nous sommes contenté de faire remarquer que Léonce de Byzance ne les acceptait pas dans son canon; de leur acceptation par l'église d'Antioche, de leur citation par St Jean Chrysostome, Théodoret et Polychronius (2) nous n'avons

(1) Cf. id. p. 478.

(2) La recension de Lucien s'est étendue aux Deutérocanoniques, le fait qu'elle manque pour le livre de la Sagesse semble purement accidentel. Diodore de Tarse l'a d'ailleurs cité (*PG* VI, 1280, 1320). St Jean Chrysostome ne laisse pas soupçonner dans ses œuvres que des discussions aient pu avoir lieu, soit dans l'Eglise d'Antioche, soit dans celle de Constantinople, sur l'admission dans le Canon des Deutérocanoniques. Or si ces livres avaient été discutés dans son milieu, comme ils le furent à Jérusalem ou à Alexandrie, il n'aurait pas pu ne pas prendre parti, ne pas donner son opinion, surtout qu'il parle maintes et maintes fois aux Fidèles de la lecture de la Bible. De plus, il cite plusieurs fois, comme Ecriture Sainte: Tobie, Baruch, les fragments deutérocanoniques de Daniel, la Sagesse, l'Ecclésiastique, Iudith, les deux livres des Machabées. Polychronius, Théodoret ont agi de même. Sur l'acceptation des Deutérocanoniques par l'Eglise d'Antioche. Cf. Dennefeld, *Der Alttestamentliche Kanon der Antiochenischen Schule*. De cette manière de procéder comment ne pas rapprocher la façon d'agir de Théodore de Mopsueste. Sans doute nous avons de lui peu de citations des Deutérocanoniques, nous possédons si peu de ses œuvres qu'on peut à la rigueur s'expliquer cette disette de citations, nous n'en trouvons que deux Sap. 7, 13 (*PG* LXVI, 781) et Dan. 13, 56 (*PG* LXVI, 685). Ce n'est donc pas par les passages cités beaucoup moins nombreux que nous essaierons de mettre Théodore en opposition avec les autres Antiochiens. Nous préférerons indiquer son attitude à l'égard des livres des Machabées. Il les a beaucoup utilisés dans ses explications des Psaumes; (Cf. Psaume 54 et II Mach. 3, 1-4, 15 *PG* LXVI, 673) mais, tantôt il les proclame dignes de foi, tantôt il les déclare incroyables. Il les met volontiers sur le même pied que les Antiquités Judaïques de Josèphe auxquelles il

pas voulu conclure à leur acceptation certaine par Théodore de Mopsueste. Maintenant que nous avons constaté en quelle proportion le canon de Iunilius l'Africain a subi, en dépit de certaines atténuations imposées par l'opinion régnante, l'influence du canon de Théodore, au point d'avoir admis pour les deux livres des Paralipomènes, pour Esdras, Job, et le Cantique des Cantiques des positions absolument inexplicables à son époque et dans son milieu, ne sommes nous pas autorisé à conclure que sur les Deutérocanoniques de l'Anc. Test. Iunilius nous a transmis fidèlement la pensée de Théodore? Si Léonce de Byzance ne fit à ce propos aucun reproche à son adversaire, ce fut uniquement parce qu'il avait sur ce sujet, autrefois si controversé dans l'Eglise, une opinion parfaitement identique à la sienne. On pourra objecter, il est vrai, que pour être un écho absolument fidèle de la pensée de Théodore, Iunilius eût dû exclure totalement du Canon et mettre parmi les livres « *nullius auctoritatis* » et non parmi ceux « *mediae auctoritatis* » les Chroniques et Esdras, Job et le Cantique des Cantiques, les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament, enfin les petites épîtres catholiques. A cela, qu'il nous suffise de redire ce que nous avons déjà insinué. Les mêmes influences qui ont empêché Iunilius d'exclure tout à fait de sa Bible Job et le Cantique des Cantiques ont pu le déterminer à ranger également parmi les livres d'une autorité moindre et d'une inspiration inférieure les autres Livres Sacrés comme les Deutérocanoniques rejetés par Théodore. Pourquoi ne pas mettre au nombre de ces influences la tradition de l'école d'Antioche et l'enseignement de ses Docteurs les plus réputés? Eux, du moins, avaient su conserver complet le Canon de l'Eglise catholique; ils avaient su éviter en matière de canonicité les erreurs des Alexandrins et celles des Juifs. Si Théodore avait leur répulsion pour tout ce qui venait d'Alexandrie, il eut le tort de ne pas les imiter jusqu'au bout et d'écouter trop complaisamment les arguties des Juifs, ou de se laisser trop facilement guider par la vieille

---

lui arrive parfois d'accorder la préférence. En somme les livres des Machabées sont pour lui des sources d'histoire et tout semble faire supposer qu'il ne les considérait pas comme inspirés.

version syriaque ([1]). Ce faisant, il se sépara encore une fois par le rejet des Deutérocanoniques, de ses devanciers et de ses contemporains. Nous devons ajouter qu'il ne se contenta pas d'exclure dans le livre d'Esther les seuls fragments deutérocanoniques; tout le livre fut banni par lui du Catalogue Sacré. Iunilius mentionne Esther parmi les livres « *mediae auctoritatis* » ([2]). Les documents nestoriens que nous avons cités à propos des Chroniques et d'Esdras confirment le renseignement de l'Evêque africain: le catalogue de Sachau place Esther parmi les Apocryphes de l'Ancien Testament ([3]); les opuscules d'Hoffmann n'essaient d'expliquer aucun de ses passages difficiles ([4]); enfin le patriarche nestorien Timothée écrit au début du 9. siècle: « J'ai copié l'Ancien Testament en entier et en outre les Chroniques, Esdras et Esther » ([5]).

Reste l'Apocalypse! Iunilius écrit à son sujet « Ceterum de Iohannis Apocalypsi apud Orientales admodum dubitatur » ([6]). On n'ignore pas quelles difficultés, du début du 3. siècle au commencement du 5. siècle, rencontra l'Apocalypse pour son admission dans le Canon du Nouveau Testament. St Cyrille de Jérusalem alla jusqu'à refuser d'en permettre même une fois la lecture aux Catéchumènes par crainte

([1]) Après l'énumération des livres non canoniques Iunilius pose la question « Quare hi libri non inter canonicas Scripturas currunt ? » Et il répond : « quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus ceterique testantur ». Cf. *Instituta Regularia* Edit. Kihn, p. 472. Théodore fut d'autant plus porté à suivre l'opinion des Juifs sur les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament que la version syriaque primitivement ne les contenait pas. Ils n'y furent introduits qu'au 4. siècle d'après une traduction faite sur le grec. Or nous avons déjà noté à l'occasion des petites épîtres catholiques, à l'occasion aussi des Chroniques et d'Esdras, combien grande fut sur Théodore l'influence des traditions de l'église syrienne et de la vieille version syriaque. Il avait donc double motif pour rayer de sa Bible les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament.

([2]) « Adiungunt plures: Paralipomenon II, Iob, Tobiae, Esdrae, Iudith, Esther, Machabaeorum II ». Cf. *Instituta Regularia* Edit. Kihn, p. 472.

([3]) Cf. *Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche* III, p. 180. *Dict. de Théologie* Vacant-Mangenot. Mot *Esther*, fascic. XXXVI, col. 853.

([4]) Cf. Nöldeke, *Zeitschrift der deutschen morgenländ. Ges.* 1881, p. 491.

([5]) Cf. Gregory, *Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 361.

([6]) Cf. *Instituta Regularia*, lib. I, cap. IV, Edit. Kihn, loc. citat. p. 475.

de Manichéisme ([1]) ; en 363, le 16. canon du Concile de Laodicée ne la mentionna pas ([2]). St Athanase la mit, il est vrai, dans son canon, mais à la fin et pour ne pas choquer les Occidentaux ([3]). St Grégoire de Nazianze la passa sous silence dans son catalogue des Saintes Ecritures ([4]) ; selon Montfaucon, St Jean Chrysostome ne l'utilisa jamais; enfin, dans le catalogue d'Anastase le Sinaïtique (vers 650), et dans la Stichométrie de Nicéphore, rédigés l'un et l'autre sous l'influence des Antiochiens, l'Apocalypse fut ou passée sous silence, ou indiquée comme Ecriture douteuse. Dans ces conditions, la prudence la plus élémentaire nous fait un devoir de nous en tenir pour l'Apocalypse, au témoignage de Iunilius, et de conclure, en conséquence, que Théodore, plus probablement, ne l'admit pas à figurer dans son Canon.

Nous sommes maintenant en mesure de dresser la liste des Livres Saints que l'Evêque de Mopsueste a exclus de son catalogue des Divines Ecritures.

Dans l'Ancien Testament, il rejeta:

Les deux livres des Chroniques, Esdras, Job, le Cantique des Cantiques, et parmi les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament: Tobie, Esther, Judith, la Sagesse et les deux livres des Machabées. Il accepta Baruch avec Jérémie et aussi le livre de l'Ecclésiastique, rangé par Iunilius parmi les écrits « perfectae auctoritatis » ([5]).

Dans le Nouveau Testament, il rejeta:

L'épître de St Jacques, la 2. épître de St Pierre, la 2. et la 3. épître de St Jean, l'épître de St Jude, enfin l'Apocalypse.

([1]) Cf. Catéchèse IV, 22 *PG* XXXIII, 500, 664.

([2]) Cf. Mansi, *Conciliorum Nova Collectio,* T. II, col. 574.

([3]) Cf. Epist. fest. XXXIX *PG* XXVI, col. 1176.

([4]) Cf. *Carm.* I, 12 *PG* XXXVII, col. 475.

([5]) Cf. *Instituta Regularia,* Edit. Kihn, p. 476.

APPENDICE II

Vu l'importance du témoignage de l'évêque africain Iunilius pour confirmer ou préciser le canon de Théodore de Mopsueste, nous croyons utile de donner ici quelques extraits des chapitres des *Instituta Regularia divinae Legis* dont nous nous sommes servi. Nous les reproduisons d'après l'édition de Kihn « Theodor von Mopsuestia und Iunilius Africanus als Exegeten » p. 472-480.

Liber I. Cap. III. — De Historia

« Historia quid est? — Praeteritarum rerum praesentiumve narratio. In quibus libris divina continetur historia? — In XVII: Genesis I, Exodi I, Levitici I, Numerorum I, Deuteronomii I, Iesu Nave I, Iudicum I, Ruth I, Regum secundum nos IIII, secundum Hebraeos II, Evangeliorum IIII: secundum Matthaeum, secundum Marcum, secundum Lucam, secundum Iohannem, Actuum Apostolorum I. — Nulli alii libri ad divinam historiam pertinent? — Adiungunt plures: Paralipomenon II, Iob I, Tobiae I, Esdrae I, Iudith I, Esther I, Macchabaeorum II. — Quare hi libri non inter canonicas Scripturas currunt? — Quoniam apud Hebraeos quoque super hac differentia recipiebantur, sicut Hieronymus ceterique testantur » etc. etc.

Liber I. Cap. IV. — De Prophetia

« Quid est Prophetia? — Rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio.... In quibus libris prophetia suscipitur? — In XVII: Psalmorum CL liber I, Oseae liber I, Esaiae liber I, Ioel liber I, Amos liber I, Abdiae liber I, Ionae liber I, Michaeae liber I, Naum liber I, Habacuc liber I, Sophoniae liber I, Hieremiae liber I, Ezechiel liber I, Daniel liber I, Aggaei liber I, Zachariae liber I, Malachiae liber I. Ceterum de Io-

hannis Apocalypsi apud orientales admodum dubitatur.... Quid prophetiae commune cum ceteris? — Habet commune cum proverbiis, quod utraque superficie difficilia sunt, sed pleraque intellectu non ardua.

Liber I. Cap. V. — De Proverbiis

« Quae est proverbialis species? — Quaedam figurata locutio aliud sonans, aliud sentiens et in praesenti commonens tempore. In quibus libris haec accipitur? — In duobus: Salomonis proverbiorum liber I et Iesu, filii Sirach, liber I. — Nullus alius liber huic speciei subditur? Adiungunt quidam librum qui vocatur Sapientiae et Cantica Canticorum... Quid est proverbiis commune cum ceteris? — Habet cum prophetia commune, quod superficie difficilis videtur, cum intellectu plerumque non sit. — Quid habet proverbialis species proprium? — Quod ei neque historia neque prophetia miscentur, et sola est quae ita intelligitur, ut quodammodo verborum superficies auferatur » etc. etc.

Liber I. Cap. VI. — De simplici Doctrina

« Quae est simplex doctrina? — Qua de fide aut de moribus in praesenti tempore simpliciter edocemur. — Quare hoc nomen accepit? — Quia omnis quidem scriptura aliquid docet, sed sub aliis speciebus, quas supra diximus, agitur; haec autem neque historiam texit neque prophetiam neque proverbialiter loquitur, sed tantummodo simpliciter docet. Qui libri ad simplicem doctrinam pertinent? — Canonici XVII, id est Ecclesiastes liber I, epistolae Pauli apostoli: ad Romanos I, ad Corinthios II, ad Galatas I, ad Ephesios I, ad Philippenses I, ad Colossenses I, ad Thessalonicenses II, ad Timotheum II, ad Titum I, ad Philemonem I, ad Hebraeos I, beati Petri ad Gentes prima et beati Iohannis prima. — Nulli alii libri ad simplicem doctrinam pertinent? — Adiungunt quam plurimi quinque alias, quae apostolorum canonicae nuncupantur, id est Iacobi I, Petri secunda, Iudae I Iohannis duae... Quid commune cum ceteris speciebus simplex do-

ctrina habet? — Habet cum historia commune, quod utraque superficie facilis videtur, cum sint inspectione aut intellectu plerumque difficiles.

Liber I. Cap. VII. — De Auctoritate Scripturarum

« Quomodo divinorum librorum consideratur auctoritas? — Quia quaedam perfectae auctoritatis sunt, quaedam mediae, quaedam nullius. — Quae sunt perfectae auctoritatis? — Quae canonica in singulis speciebus absolute numeravimus. — Quae mediae? — Quae adiungi a pluribus diximus. — Quae nullius auctoritatis sunt? — Reliqua omnia. — In omnibus speciebus dictionis hae differentiae inveniuntur? — In historia et simplici doctrina omnes; nam in prophetia mediae auctoritatis libri praeter apocalypsin non reperiuntur nec in proverbiali specie omnino cassata.

CHAPITRE V

La doctrine de l'inspiration chez Théodore de Mopsueste

Nous traiterons successivement :
du fait de l'inspiration,
des modes différents d'inspiration,
et puisque Théodore s'étend longuement sur l'inspiration prophétique, nous en parlerons dans un autre article.

I

Le Fait de l'Inspiration

Tous les auteurs sacrés, de l'Ancien et du Nouveau Testament ont écrit sous l'influence d'un seul et même Esprit, qui accordait sa grâce à ceux qui étaient dignes de ses présents : « J'ai cru, c'est pourquoi j'ai parlé, nous aussi nous croyons et c'est pourquoi nous parlons. Par ces paroles, Saint Paul veut dire que les auteurs sacrés ont été gratifiés de la même grâce du Saint Esprit, les auteurs anciens aussi bien que les plus récents, qui donnèrent leurs soins aux mystères du Nouveau Testament » [1]. Tous les livres de la Bible de Théodore sont donc inspirés — mais il ne faut pas oublier que sa Bible n'est pas complète, qu'Elle ne contient aucun des livres indiqués par Iunilius,

[1] *PG* LXVI, 401.

comme étant « *mediae auctoritatis* » ([1]). Théodore exclut ainsi du bénéfice de l'inspiration, parce qu'il les a primitivement exclus de son canon dans l'Ancien Testament : les Chroniques et Esdras, Job, le Cantique des Cantiques, Tobie, Esther, Judith, la Sagesse et les Machabées. — Dans le Nouveau Testament : l'épître de St Jacques, la 2. épître de St Pierre, la 2. et la 3. de St Jean, l'épître de St Jude et l'Apocalypse ([2]).

Bien que Théodore enseigne, comme la plupart des Pères, de son temps ([3]) que le Saint Esprit n'a pas été connu dans l'Ancienne Alliance ([4]), il attribue néanmoins la grâce de l'inspiration à la Troisième Personne de l'Auguste Trinité ([5]). Il se rencontre sur ce point et avec son contemporain Saint Jean Chrysostome ([6]) et avec les Alexandrins Didyme ([7]), Saint Athanase ([8]), Origène ([9]) etc.

Enfin, parce que les Ecrits des deux Testaments sont un présent ([10]), dont nous sommes uniquement redevables à la bonté divine, Théodore n'en aborde la lecture qu'avec la plus grande vénération. Il ne se décide à les commenter que mû par la grâce de Dieu ([11]), sous ses auspices ([12]) et avec sa faveur ([13]).

([1]) Cf. *Le Canon de Théodore* p. 149-153.

([2]) Cf. *Le Canon de Théodore* p. 153.

([3]) Cf. Saint Grégoire de Nazianze *PG* XXXVI, 161-164 ; Saint Epiphane *PG* XLIII, 153 ; XLII, 493 ; Saint Jean Chrysostome *PG* XLVIII, 740 ; Saint Basile *PG* XXIX, 620 ; Eusèbe de Césarée *PG* XXIV, 716, 717 ; Saint Cyrille d'Alexandrie *PG* LXXIV, 84 ; Saint Grégoire de Nysse *PG* XLIV, 1337 ; Cf. aussi Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité,* T. I, p. 100-110 ; 441-446.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 504, 505 ; *PG* LXVI, 485.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 401. Dans ce passage le Saint Esprit est constamment personnifié, comme le prouvent les expressions suivantes : « τοῦ ἁγίου πνεύματος » — ἡ τοῦ πνεύματος χάρις ».

([6]) Cf. *In Ioan.* Homil. I, 1, 2, *PG* LIX, 25, 26 ; *Exposit. in Psalm.* 44. 1, 2 *PG* LV, 183-185.

([7]) Cf. *De Trinitate* II, 10 *PG* XXXIX, 644, 645.

([8]) Cf. *Epit.* IV, 3 *PG* XXVI, 640, 641.

([9]) Cf. *Periarchon* IV, 9 *PG* XI, 360.

([10]) Cf. *In Nah.* I, 1 *PG* LXVI, 402 ; *in Ionam* *PG* LXVI, 317.

([11]) Cf. *In Aggaeum* *PG* LXVI, 476.

([12]) Cf. *In Ionam* *PG* LXVI, 328.

([13]) Cf. *In Amos* *PG* LXVI, 241.

II

Les Modes différents d'inspiration

Si tous les livres de la Bible de Théodore sont inspirés, ils ne le sont pas tous de la même manière. Chez l'Evêque de Mopsueste la grâce de l'inspiration n'est pas unique, elle comporte deux degrés la grâce de prudence et de sagesse et l'inspiration prophétique.

Le 63. fragment des œuvres de Théodore, lu devant les Pères du 5. Concile, nous renseigne sur cette distinction. Voici en quels termes s'exprime Théodore : « His quae pro doctrina hominum scripta sunt, et Salomonis libri connumerandi sunt, id est Proverbia et Ecclesiastica (1), quae ipse ex sua persona ad aliorum utilitatem composuit cum prophetiae quidem gratiam non accepisset, prudentiae vero gratiam, quae evidenter altera est praeter illam, secundum Beati Pauli vocem » (2).

Ce texte nous apprend l'existence de deux modes d'inspiration, il insinue en quoi consiste la grâce de prudence et de sagesse, il indique à quels livres elle fut accordée et laisse deviner l'origine de cette conception si particulière à Théodore.

Le charisme de prophétie ne fut donc pas accordé à Salomon pour la composition des Proverbes et de l'Ecclésiaste ; néanmoins le roi ne fut pas abandonné à ses seules forces, il fut gratifié du don de sagesse à son plus haut degré. La sagesse, dont il jouit, ne fut pas purement humaine ; elle fut vraiment surnaturelle ; elle consista en une illumination due à l'Esprit de Dieu. Seulement, elle avait le

(1) Au lieu de « Ecclesiastica » il faut lire ici « Ecclesiastes » avec de nombreux manuscrits. Il semblerait tout à fait surprenant que Théodore ait encore considéré à son époque Salomon comme l'auteur de l'Ecclésiastique. En outre, quand ils parlaient de ce livre, les Antiochiens se servaient généralement de l'expression : « ἡ τοῦ Σειρὰχ σοφία ». Cf. Kihn loc. cit. p. 77, note 1.

(2) Mansi, *Concil. nov. collect.* T. IX, p. 223, *PG* LXVI, 697.

désavantage de ne pouvoir scruter l'avenir et elle se trouvait ainsi limitée dans son enseignement à l'instruction des contemporains. De ce chef, elle était notablement inférieure à l'inspiration prophétique. On peut se demander jusqu'à quel point Théodoret ne fut pas influencé par cette conception de son Maître. En raison des événements qui y sont racontés, il assigne aux Chroniques une rédaction post-exilienne et les explications qu'il donne à ce propos définissent parfaitement le don de sagesse tel que le comprenait Théodore : « Celui qui écrit l'histoire ne dit jamais ce qui sera dans l'avenir ; mais il raconte ce qui s'est fait dans le passé ou ce qui se passe de son temps. C'est, en effet, le propre des Prophètes de prédire l'avenir » ([1]).

Cette opinion de Théodore sur une inspiration à deux degrés n'avait jamais encore été enseignée par un représentant de la tradition catholique. Les Juifs avaient bien admis une inspiration différente pour les trois parties de leurs livres canoniques ; Philon, qui avait étendu le privilège de l'inspiration à tous les ouvrages, même aux livres profanes ([2]), n'avait pas pu leur accorder à tous une inspiration d'égale valeur et il avait certainement enseigné divers degrés dans l'inspiration ([3]). De son côté, Josèphe n'avait fait rédiger l'histoire que par

([1]) Cf. *PG* LXXX, 805. Quoiqu'il parle ainsi de l'auteur des Chroniqnes, Théodoret toutefois n'admet pas divers degrés dans l'inspiration au sens de Théodore. Dans sa préface sur le Cantique des Cantiques, où il attaqne si fermement la fausse position de son Maître, il se défend d'examiner si Salomon fut oui ou non prophète, mais il proclame clairement que ses écrits sont πνευματικά, c'est à dire ont été rédigés sous l'influence inspiratrice de l'Esprit Saint. Cf. *In Cantic. Proem. PG* LXXXI, 28, 32, 48.

([2]) Philon a enseigné non seulement l'inspiration des philosophes païens, mais même sa propre inspiration. Cf. *De Cherub.* IX, T. I, p. 143, *De Migrat. Abrahae* VII, T. I, p. 441. Clément d'Alexandrie enseigna que l'Ecriture Sainte, parce que inspirée de Dieu, était la règle suprême du Vrai. Et c'est en vertu de ce principe qu'à la suite de Philon il déclara que tout ce que les philosophes grecs avaient écrit de bien sur les choses divines ils ne l'avaient écrit que sous l'inspiration de Dieu. Cf. *Cohort. ad Gentes* VI, *PG* VIII, 179.

([3]) « Nihilominus censendus non est Philo suis vel aliorum scriptis eandem atque sacris Iudaeorum libris auctoritatem tribuisse. Hos enim, et maxime libros Moysis, semper ab aliis diligenter distinguit eosque ceteris omnibus incomparabiliter excellentiores praedicat. Immo eos tam singulari modo divinos habet, ut ne versionem quidem eorum sine divina inspiratione fieri potuisse affirmet ». PESCH, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, p. 21,. Herder, Freiburg im Breisgau, 1906.

des prophètes qui avaient connu par inspiration divine les événements les plus anciens, et il avait fait cesser à Artaxerxès tout don de prophétie. Aux livres écrits dans la suite il n'avait pas accordé la même foi qu'à ceux composés de Moïse à Artaxerxès, car la succession régulière des prophètes avait été moins manifeste (1). Il attribuait donc leur composition à un charisme de moindre valeur.

Devons-nous établir ici quelque relation entre la pensée de Théodore sur l'inspiration à deux degrés et la théorie des anciens Juifs ou l'opinion de Philon et de Josèphe? Qu'il nous soit permis d'en douter! Sans doute, l'Evêque de Mopsueste s'est probablement laissé influencer par le canon palestinien pour exclure de sa Bible les Deutérocanoniques de l'Ancien Testament — mais il faut noter que l'impression produite alors sur lui par l'opinion des Juifs était considérablement renforcée par l'absence de ces Deutérocanoniques dans la vieille version syriaque. — Sans doute aussi, Théodore avait lu Josèphe; nous avons indiqué que les Antiquités Judaïques lui avaient servi, comme source historique, au moins autant que les deux livres des Machabées. Il connaissait donc vraisemblablement l'opinion de Josèphe sur le don de prophétie, mais il est bon de ne pas oublier qu'aux yeux de Théodore les Proverbes et l'Ecclésiaste étaient des livres Salomoniens, par conséquent des livres rédigés entre Moïse et Artaxerxès, donc à une époque où selon Josèphe la succession des Prophètes était certaine et où les Hagiographes jouissaient du don de prophétie. Nous préférons pour ces divers motifs ne pas trop insister sur de tels rapprochements.

Il nous semble plutôt que c'est la considération des genres littéraires dans l'Ancien Testament qui conduisit Théodore à sa doctrine erronée sur l'inspiration. On sait que pour lui Moïse et David étaient des prophètes, par conséquent tous les livres de l'Ancienne Alliance, qu'il acceptait, appartenaient au même genre littéraire, au genre pro-

(1) « Apud nos, non cuivis licet historiam scribere, sed prophetis tantum, qui remotissima et antiquissima ex divina inspiratione didicerunt..... Ab Artaxerxe autem usque ad nostram aetatem omnia quidem scripta sunt, neque vero eadem fide digna habentur atque priora, quia minus manifesta fuit successio prophetarum ». *Contra Apionem* I, 8. n. V, 8, 9.

phétique [1]. Deux seulement, écrits sapientiaux, faisaient exception: les Proverbes et l'Ecclésiaste. Or Saint Paul n'avait-il pas indiqué dans sa première épitre aux Corinthiens [2], la diversité des dons du seul et même Esprit? N'avait-il pas énuméré la série de ses grâces? « à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance selon le même Esprit ». En fallait-il davantage pour que Théodore se crut autorisé par une parole de Saint Paul mal comprise à juger légitime sa distinction des genres littéraires, et à conclure de la distinction des genres à une distinction dans la grâce d'inspiration? Nous ne le pensons pas. Et, comme le prouve d'ailleurs le passage lu au Concile, Théodore ne manqua pas de faire remarquer l'accord de sa pensée avec celle de l'Apôtre. Or si la Sainte Eglise a toujours admis la distinction des genres littéraires dans la Bible, elle n'a par contre jamais placé à la base de chaque genre littéraire une inspiration de nature diverse. En condamnant l'opinion de Théodore de Mopsueste, les Pères du 5. Concile œcuménique ont défini que tous les livres de la Bible étaient inspirés de la même manière.

La théorie de Théodore sur les modes différents d'inspiration ne fut partagée ni par ses contemporains, ni par ses disciples; elle n'obtint droit de cité ni à Antioche, ni à Alexandrie. Si Théodoret admit à la suite de son Maître que la Vision prophétique accroîssait l'intelligence du prophète et se faisait durant l'extase, il n'accepta pas de partager en deux dons d'inégale valeur la grâce unique d'inspiration [3]. Saint Jean Chrysostome, Saint Cyrille de Jérusalem en Orient, Saint Augustin et Saint Jérôme en Occident parlèrent dans le même sens. A Alexandrie, Saint Cyrille fit si peu de différence dans l'inspiration des Livres Sacrés qu'il allât jusqu'à proclamer qu'ils formaient tous un seul livre, dont l'auteur était l'Esprit Saint [4].

(1) Nous soulignons volontiers sur ce point l'identité de sa conception avec celle de Josèphe.

(2) Cf. I Cor. 12, 8.

(3) Cf. *In Nah,* I, 1 *PG* LXXXI, 1789.

(4) Cf. *In Isaiam PG* LXX, 655 et ss.

Seule, l'école nestorienne de Nisibe donna droit de cité à la doctrine de « l'Exégète ». Et encore fut-elle amenée, probablement sous l'influence de la tradition et de l'enseignement catholiques, à déformer sa pensée. En effet, elle rangea parmi les livres *perfectae auctoritatis* les Proverbes et l'Ecclésiaste [1], les admettant ainsi à bénéficier du plus haut degré d'inspiration, et elle accepta dans son canon, comme livres *mediae auctoritatis* tous les livres exclus par Théodore [2]. A tous ces ouvrages pour lesquels l'Evêque de Mopsueste ne s'était même pas posé la question de l'inspiration, l'école de Nisibe accorda la grâce de prudence et de sagesse, et les admit ainsi dans la série des Livres Sacrés [3].

III

L'inspiration prophétique

Pour nous documenter sur la grâce de prudence et de sagesse chez Théodore, nous n'avons eu que le trop court extrait de son commentaire sur Job, conservé dans les actes du 5. Concile œcuménique. Nous sommes mieux favorisé pour étudier son concept de l'inspiration prophétique. L'étude de chacun des Petits Prophètes fournit à l'Evêque de Mopsueste l'occasion d'affirmer sous diverses formes le fait de leur inspiration. Si ces saints personnages de l'Ancienne Alliance ont parlé et, s'ils ont pu, selon une étymologie alors courante, annoncer les événements futurs, ce fut en vertu d'une grâce de l'Esprit Saint [4]. Ils reçurent une révélation spirituelle [5] subirent une divine

(1) Cf. *Instituta Regularia* Edit. Kihn p. 476, 478. Cf. appendice II p. 155.

(2) Cf. *Le Canon de Théodore* p. 151.

(3) Nous ne croyons pas que l'inspiration à deux degrés de Théodore: l'inspiration prophétique et la grâce de prudence et de sagesse, présente la moindre analogie avec notre distinction théologique actuelle entre la Révèlation et l'Inspiration.

(4) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 212; *In Michaeam PG* LXVI, 345.

(5) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 212; *In Zachar. PG* LXVI, 496.

commotion ([1]). Dieu les suscita comme il voulut et quand il voulut ([2]); Lui-même illumina leur intelligence ([3]) aussi bien en Juda qu'au milieu de l'infidèle Israël. Pour Amos, Yahweh rugit de Sion, c'est le vrai Dieu et non l'un des démons honorés à Béthel qui parle par sa bouche ([4]). Cette force qui communique aux Prophètes la révélation des événements futurs est comparée par Osée, d'après l'interprétation de Théodore de Mopsueste, à la force divine qui créa les Cieux ([5]).

Il y a même certains passages du Commentaire des Petits Prophètes, où Théodore traite tout au long avec détails et comparaisons du mécanisme de l'inspiration prophétique ([6]).

Nous allons donc être en mesure d'exposer successivement:

a) Le but et l'objet de l'inspiration prophétique;

b) les divers modes par lesquels se manifeste l'action de Dieu;

c) les effets qu'elle produit sur le prophète.

a) — **Le but et l'objet de l'inspiration prophétique**

Les faveurs célestes, les communications qui sont faites aux prophètes ne sont pas pour eux seuls. Elles visent leurs contemporains et surtout la postérité. La révélation de Joël a eu lieu en vue du peuple ([7]); l'avenir a été dévoilé à Zacharie pour le même motif ([8]). La prophétie sert également à préparer le royaume messianique et

([1]) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 212.

([2]) Cf. *In Abdiam PG* LXVI, 308; *In Amos PG* LXVI, 292, 245.

([3]) Cf. *In Aggaeum* I, 1 *PG* LXVI, 477.

([4]) Cf. *In Amos* I, 1 *PG* LXVI, 248.

([5]) Cf. *In Oseam* I, 1 *PG* LXVI, 125: « τῷ λογῷ Κυρίου οἱ οὐρανοὶ εστερεώθησαν ». c'est comme si le prophète disait: ils furent faits par une force divine. Or, il appelle aussi force divine cette force par laquelle la révélation des événements futurs est donnée aux prophètes, et par laquelle leur est communiqué le pouvoir de dire et de signifier ce qui doit arriver ».

([6]) Cf. en particulier *In Nah.* I, 1 *PG* LXVI, 401-404; *In Abdiam* I, 1 *PG* LXVI, 308-309; *In Zachar.* I, 9-12 *PG* LXVI, 509.

([7]) Cf. *In Joël. PG* LXVI, 212.

([8]) Cf. *In Zachar.* I, 11 *PG* LXVI, 509: « Dans un but d'utilité publique, j'ai fait participer beaucoup d'entre vous à la grâce prophétique ». *In Amos* II 9-12 *PG* LXVI, 257.

à hâter l'exécution du plan rédempteur. Dieu connaissait à l'avance la méchanceté et l'impiété d'Israël et il n'avait édicté les calamités prédites par David que pour le détourner des idoles et frayer ainsi la voie au Christ (1). Parfois le peuple comprenait le motif de ses maux, il en devinait l'auteur (2) et alors il réformait totalement sa vie pour voir se réaliser les biens promis, les espérances entrevues (3). L'action incessante des Prophètes lui montrait Yahweh prenant constamment soin de son peuple de prédilection, en vue de Celui qui était attendu. En 721, Israël avait été livré aux Assyriens — mais Juda avait été épargné. Et si plus tard les mêmes fautes avaient attiré sur lui les mêmes châtiments, Dieu n'avait pas manqué de le ramener miraculeusement de la captivité et de revenir sièger au milieu de lui sur la colline de Sion. Montrer la divine Providence gouvernant les nations et leur infligeant en son temps les peines autrefois décrétées par Elle et prédites par David (4), préparer le royaume messianique et frayer la voie au Christ : tel est donc en substance, d'après Théodore, le but de l'inspiration prophétique. Autour de ce thème peuvent se grouper tous les développements trouvés çà et là dans ses commentaires.

L'objet principal de l'inspiration prophétique c'est donc le Christ. Vers Lui, Théodore fait converger toute l'histoire et toute la prophétie en Israël. Dès l'origine, Dieu sépare les Hébreux des païens par le signe de la circoncision ; Il les établit dans une région choisie ; Il les constitue ses seuls adorateurs légitimes. Pendant la captivité, pour les empêcher de perdre tout espoir et de se mêler aux païens, Il leur rappelle ses oracles, leur fait entrevoir la restauration et la venue prochaine du royaume messianique. L'accomplissement des anciennes prédictions aurait dû leur être un sûr garant de la réalisation des autres

(1) Cf. *In Oseam* Praef. *PG* LXVI, 124 ; *In Amos* Praef. *PG* LXVI, 241-248 ; « Il est évident que le bienheureux prophète Amos parle dans presque toute sa prophétie des malheurs futurs que le peuple subira du fait des Assyriens et des Babyloniens... Les prophètes ne parlaient pas sans motif de ces événements ; ils ne les annonçaient qu'en raison du grand souci que Dieu avait de son peuple, à cause du Christ qui devait venir en son temps et naître de ce peuple pour la salut de tous ».

(2) Cf. *In Amos* III, 7 *PG* LXVI, 261.

(3) Cf. *In Michaeam* *PG* LXVI, 361 ; *In Oseam* I, 10 *PG* LXVI, 132.

(4) Cf. *In Oseam* Praef. *PG* LXVI, 124 et 125.

prophéties. Et s'ils avaient ouvert les yeux à la venue du Rédempteur, ils se seraient certainement rendu compte que le Christ n'avait pas été l'objet de la part de Dieu d'une préoccupation récente et que son apparition réalisait les plus anciens oracles ([1]).

De son temps déjà, Moïse avait annoncé un Sauveur de l'Humanité, dont l'apparition devait marquer à la fois le terme de l'Ancienne Alliance et le commencement de la Nouvelle ([2]). Pour ce motif, il doit être considéré comme le premier des Prophètes. Après Lui, un des plus grands prophètes, pour ne pas dire le plus grand de tous, c'est le Saint Roi David. Théodore l'appelle « le premier des Prophètes » ([3]). Ailleurs, il prétend que David a raconté dans ses Psaumes tous les bouleversements politiques qui devaient prendre place dans la vie d'Israël, que les prophètes postérieurs se sont bornés à rappeler au peuple les menaces de David ([4]). Toutefois entre eux et lui se sont écoulés plusieurs siècles pendant lesquels la voix prophétique ne s'est pas fait entendre. Après ce long silence, Osée a ouvert de nouveau la série des oracles à la veille des calamités redoutables qui allaient accabler les dix tribus. La Prophétie avait pu cesser momentanément, tant avaient été fréquents les chants du Psalmiste sur le sort du peuple de Dieu ([5]); mais dès qu'elle recommence à élever la voix, c'est toujours dans le même but: prévenir le peuple, le ramener dans le chemin de la vertu, le conserver au vrai culte et cela, toujours en vue du Christ.

Aussi le rôle du message prophétique consiste-t-il surtout et avant tout, dans la pensée de Théodore, à annoncer l'avenir et, en particulier, les catastrophes plus ou moins imminentes. Les invasions assyriennes, la captivité d'Israël et de Juda, la restauration juive après

([1]) Cf. *In Amos* Praef. *PG* LXVI, 241, 244.

([2]) Cf. *Iu Malach.* cap. IV *PG* LXVI, 632.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 212 : « ὧν ἀρχὴ μὲν γέγονε.... ὁ μακάριος Δαυῒδ ».

([4]) D'après Théodore, David a parlé dans le Psaume 32 de l'époque d'Ezéchias (*PG* LXVI, 668), dans le Psaume 34 du temps de Jérémie (*PG* LXVI, 669) dans le Psaume 39 de la captivité de Babylone (*PG* LXVI, 669) dans le Psaume 54 des événements de l'époque machabéenne (*PG* LXVI, 677) etc. etc.... Cf. *In Oseam* Praef. *PG* LXVI, 124.

([5]) Cf. *In Oseam* Praef. *PG* LXVI, 124.

l'exil, les maux et les luttes de l'époque machabéenne constituent son fonds principal (1).

Toutefois à côté de l'annonce des événements futurs, on trouve à certaines heures chez les Prophètes des réflexions sur le présent, des récits sur le passé. Leur mission n'a ni borne ni limite; elle peut scruter les âges écoulés comme les temps encore lointains. Moïse n'a-t-il pas retracé aux premières pages de la Bible les origines de l'Humanité? (2) Zacharie n'a-t-il pas montré dans ses propres oracles la juxtaposition des faits passés et d'un événement futur? Les quatre cornes dont il parlait n'avaient-elles pas déjà subi leur châtiment (3). En outre, quand ils envisageaient le futur, les Prophètes ne le situaient jamais dans un avenir très éloigné. Illuminés par l'inspiration d'En haut, ils voyaient tous les faits sur le même plan. Ils les considéraient donc aisément en rapport avec les préoccupations et les conditions d'existence de leurs contemporains et leur mission avait toujours ainsi pour le présent une grande utilité.

D'ailleurs, pour accroître encore cette utilité, ils ne se faisaient pas faute de choisir avec l'aide de la grâce divine dans le trésor inépuisable des prédictions davidiques celles qui leur paraissaient plus appropriées aux besoins de leur époque (4), ou dont la réalisation semblait devoir être plus immédiate.

(1) Cf. *In Oseam* IV, 3 *PG* LXVI, 148, 149; *PG* LXVI, 185. — Amos en entier et plus particulièrement *PG* LXVI, 253, 256, *In Amos* IX, 11, 12 *PG* LXVI, 301, 304; *In Zachariam PG* LXVI, 597, 629; *In Malach. PG* LXVI, 496. Cf. aussi *PG* LXVI, 125, 212, 244, 309, 569, etc. etc.

(2) SACHAU, *Theod. Mopsuest. fragmenta syriaca,* Lips. p. 8, 9. Dans la Genèse Moïse n'a pu raconter qu'en vertu d'une révélation la création et la suite des faits depuis Adam jusqu'à Joseph: « Quum autem interpretaturi sumus librum creationis quem B. Moses nobis scripsit non secundum voluntatem cogitationum suarum, sed tanquam aliquid quod a Spiritu Sancto didicit de iis rebus, quae usque ad id tempus hominibus nondum notae erant ».

(3) Cf. *In Zachar.* Praef. *PG* LXVI, 496. « Il n'y a pas à s'étonner, dit à ce propos Théodore, si parfois les Prophètes placent dans leurs oracles des faits passés auprès d'un événement futur » et il continue en montrant que les quatre empires désignés sous le symbole des quatre cornes, ont été châtiés.

(4) Cf. *Joël* Praef. *PG* LXVI, 211: « τῶν προφητῶν, ἕκαστος κατὰ μὲν τὸ πλεῖστον ἐκεῖνα φαίνεται λέγων, ὧν εγγύθεν ἐπ' αὐτῶν ἡ ἔκβασις ἐδηλοῦτο πραγμάτων συνῆπτον δὲ ἔκ τινος ἀκολουθιας ἐπὶ τοῦτο προαγόμενοι καὶ τινα μετὰ τοῦτο ἐσομένων ».

En revenant sans cesse dans ses préfaces du commentaire des Petits Prophètes (1) sur cette idée que la prophétie embrasse tous les temps: passé, présent, futur, Théodore de Mopsueste insistait sur une conception bien propre aux Antiochiens et qui était courante parmi eux. La *Synopsis Scripturae sacrae,* faussement attribuée à Saint Jean Chrysostome, la contient (2); Théodoret y insiste dans la préface de son commentaire des Psaumes (3): l'introduction aux divines Ecritures d'Adrien note avec soin que la prophétie englobe le passé, le présent et le futur (4).

Enfin, l'héritier fidèle de la pensée de Théodore, l'évêque africain Iunilius, ne trouve pas à la question « Quid est Prophetia? » de meilleure réponse que la suivante: « Rerum latentium praeteritarum aut praesentium aut futurarum ex divina inspiratione manifestatio » (5).

Conclusions: d'après Théodore, le but de l'inspiration prophétique est l'utilité du peuple choisi et sa préparation à l'avénement du Messie et du Royaume Messianique.

L'objet de l'inspiration prophétique s'étend principalement au futur, mais il englobe aussi le passé et le présent.

b) — **Les divers modes par lesquels se manifeste l'action de Dieu**

D'ordinaire, Dieu ne communique pas au prophète en une seule fois la totalité de son message; le plus souvent, Il procède avec lui par révélations successives (6). Théodore souligne les différents termes

(1) Cf. *PG* LXVI, 128, 212, 476, 597 etc.

(2) Cf. *PG* LVI, 316, 317.

(3) Cf. *PG* LXXX, 861.

(4) Cf. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΑΣ ΘΕΙΑΣ ΓΡΑΦΑΣ Paragraphe CXXX p. 32, 130. Edition Goessling: « Εἴδη μέντοι τῆς θείας γραφῆς εστι δύο, προφητικὸν καὶ ἱστορικόν· ἐκ τριῶν δὲ ὅμως χρόνων ἓν ἕκαστον αὐτῶν συνέστηκε, παρῳχηκότος, ἐνεστῶτος καὶ μέλλοντος. κ. τ. λ. ». Adrien, moine du 5. siècle appartient à l'école d'Antioche. Son introduction, dont on ne connaît pas au juste la date, se trouve dans Migne, *PG* XCVIII, 1273.

(5) Cf. *Instituta Regularia,* lib. I, cap. IV p. 473. Cf. Appendice II p. 154.

(6) Osée, 5, 1-5; 6, 4 appartiennent à des révélations différentes. Cf. *PG* LXVI, 153 et 161. Au sujet d'Osée, 3, 1 Théodore écrit « il est évident, comme nous l'avons

dont se servent les Prophètes pour désigner cette influence divine qu'ils ont subie; par des considérations étymologiques, par des rapprochements de passages similaires d'Isaïe, des Psaumes, des Actes des Apôtres ([1]), il s'efforce d'en approfondir le sens, d'en déterminer la portée.

Les diverses expressions dont se sert l'Ecriture pour indiquer l'action de Dieu sur les Prophètes sont au nombre de quatre:

λόγος Κυρίου ὅς ἐγένετο
ὅρασις ἣν εἶδεν
ἐγένετο ἐπ' ἐμὲ χεὶρ Κυρίου
λῆμμα.

En résumé, cette action nous est présentée comme une parole, comme une vision ou comme une emprise (χεὶρ Κυρίου, λῆμμα). Au fond, et, malgré la diversité des termes employés, ces expressions indiquent une seule et même chose, à savoir cette force divine, cette vertu de l'Esprit Saint, par laquelle les Prophètes reçoivent de Dieu, sans aucun intermédiaire, la connaissance sûre des événements cachés. Que la voix divine parle au plus intime de l'âme du prophète, que la grâce illumine son intelligence, qu'elle rende toutes ses facultés attentives aux ordres d'En Haut, le Prophète se sert, suivant les cas, pour rendre compte de l'action exercée sur lui des mots: parole, vision, main de Dieu, ou λῆμμα; il dit qu'il a entendu un discours, vu se dérouler des événements, senti s'abattre sur lui la main puissante de Yahweh. Par ces diverses images, il n'a d'autre

---

dit maintes fois, que les oracles des Prophètes n'ont pas été rédigés à la manière d'un ouvrage et d'un seul jet, mais, par intervalle, au fur et à mesure des révélations reçues ». Cf. *PG* LXVI, 144. Cf. aussi *In Oseam* I, 1 *PG* LXVI, 126.

([1]) Cf. La vision de Saint Pierre à Joppé Act. 10, 9-16. Dans sa théorie sur les modes de l'action divine à l'égard des prophètes, Théodore revient constamment sur la vision de Saint Pierre à Joppé. Cette manifestation surnaturelle lui paraît l'exacte description de ce qui se produit dans l'inspiration prophétique. Saint Pierre est en extase, il a une vision, il entend une parole, et par cette vision et par cette parole sa mission lui est communiquée.

but que de bien mettre en lumière la nature et l'origine de sa mission ([1]).

Toutefois, une certaine gradation se laisse deviner entre ces divers termes, en apparence synonymes, et la prise de possession par Dieu de l'esprit du Prophète est notée avec plus d'énergie et d'insistance par le mot λῆμμα qu'elle ne l'est par les mots « λόγος Κυρίου ».

La parole et la vision semblent bien indiquer selon Théodore chez le Prophète le même degré d'action divine. La différence entre les deux expressions vient plutôt du mode de communication. Ici, Yahweh se sert de l'ouïe; là, il utilise la vue; ici, le Prophète croit entendre résonner à ses oreilles des paroles qui lui communiquent son message; là, à l'état de rêve, pendant l'extase il a des visions ([2]). Parfois la parole et la vision se trouvent réunies dans la même action divine: Saint Pierre à Joppé voit une nappe descendre du ciel et il entend une voix lui dire « Tue et mange » ([3]). En d'autres circonstances, elles sont distinctes; et l'Ecriture emploie assez indifféremment λόγος Κυρίου et ὅρασις ([4]). Evidemment cette parole et cette vision sont toujours intérieures, elles ne sont que pour le Prophète ([5])

([1]) Dans le commentaire sur Nah. I, 1 Théodore s'applique à montrer l'équivalence des expressions « parole », « vision », « main du Seigneur » et « λῆμμα » ; toutes indiquent la force de l'Esprit Saint. Cf. *PG* LXVI, 404.

([2]) Voici les propres expressions de Théodore: ὥστε δοκεῖν αὐτοὺς, ὥσπερ τινὸς λαλοῦντος ἀκούειν τε καὶ παιδεύεσθαι... λόγον καλῶν τὴν ἐνέργειαν καθ'ἣν ἐδόκει φωνῇ τινι διδασκόμενος παιδεύεσθαι τὸ δέον. κ. τ. λ. ». Cf. *PG* LXVI, 404. Cf. aussi 308. Dans le commentaire sur les petites épîtres de Saint Paul à propos d'Ephes. 6, 17 « et gladium spiritus qui est sermo Dei » Théodore explique l'expression « sermo Dei » de la même façon qu'il a expliqué « λόγος Κυρίου » dans son ouvrage sur les Petits Prophètes. Cf. *PG* LXVI 126, 308, 404 etc. Il écrit: « sermo Dei, hoc est Dei inspiratio sicut et alibi dictum est: verbo Domini coeli firmati sunt, hoc est inoperatione et virtute Dei ista sunt constituta sic etiam et apud prophetas positum est frequenter: sermo Domini qui factus est, et verbum Domini quod factum est, hoc est revelatio illa quae secundum inoperationem Dei est menti impressa ». Cf. Swete loc. cit. T. I, n. 193, 194.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 407.

([4]) Cf. *In Abd.* I, 1 *PG* LXVI, 308, 309.

([5]) Dans le Commentaire sur Saint Jean I, 32-34 Théodore fait remarquer que seul Saint Jean vit l'Esprit Saint descendre sur Notre Seigneur sous forme d'une co-

elles ne se perçoivent pas par les oreilles ou par les yeux du corps. Zacharie a bien soin de dire « ὁ λαλῶν ἐν ἐμοὶ » ([1]). S'il en eût été autrement, tout l'Univers eut connu le message du Prophète en même temps que Lui.

Au-dessus de la parole et de la vision, il y a la χεὶρ Κυρίου et la « λῆμμα ». Ces deux expressions indiquent d'après Théodore une action de même caractère, mais d'intensité plus ou moins grande, exercée par Dieu sur le Prophète. Cette « Main de Dieu » qui vient s'abattre sur lui est une manière d'exprimer d'une façon énergique la prise de possession de l'esprit par Yahweh en vue de lui infuser l'instruction nécessaire. La « λῆμμα » ([2]) va plus loin encore. C'est une emprise, exercée avec force, presque avec violence, toujours avec soudaineté. Si Dieu a un fait très impressionnant à révéler, il lui arrive de changer tout à coup l'esprit de son prophète pour le disposer à recevoir avec plus de vénération la connaissance des choses futures. Cette connaissance lui sera ensuite communiquée soit par vision, soit par parole. Nahum a connu cet envahissement subit de son esprit par la grâce divine ([3]).

c) — **Les effets produits sur le prophète par l'action de Dieu**

Pour entendre la parole divine, apercevoir une vision, éprouver sur lui les effets de la Main de Dieu ou de la « λῆμμα », le Prophète doit au préalable avoir été ravi en extase. Généralement, ce phéno-

---

lombe, en vertu d'une vision spirituelle, de même que les Prophètes au milieu des foules voyaient souvent des phénomènes que la multitude ne pouvait apercevoir. *PG* LXVI, 736.

([1]) Zacharie 1, 9.

([2]) Dans le texte massorétique le mot grec « λῆμμα » correspond à l'hébreu מַשָּׂא sentence, oracle, (sens primitif « fardeau »). La racine est נשׂא élever, soulever. L'annonce des châtiments divins était pour les prophètes et pour leurs auditeurs en même temps qu'un oracle de Yahweh un lourd fardeau. Habacuc 1, 1 appelle lui aussi son message מַשָּׂא. Dans son commentaire Théodore a expliqué ce terme d'après son étymologie grecque λῆμμα de λαμβάνω. Théodoret (*In Nah.* I, 1 *PG* LXXXI, 1789) interpréte comme son Maître le terme λῆμμα. D'ailleurs, toute son explication sur ce passage de Nahum est un résumé de ce que nous trouvons dans Théodore à propos de l'extase prophétique.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 404.

mene se produit chez lui, comme il arriva pour Saint Pierre à Joppé, a l'heure de la prière. Nulle part, Théodore ne donne une définition de l'extase; mais en rapprochant les différents passages, où il est amené à en parler, on peut essayer d'esquisser la conception qu'il s'en fait. Il la conçoit comme le plus haut degré de l'action divine sur un homme. Par l'extase, l'âme se trouve soustraite aux conditions ordinaires de la vie intellectuelle; elle échappe aux contingences terrestres et est transportée dans une sphère supérieure qui rend possible pour elle une révélation purement intérieure. Isolée complétement du monde matériel, elle peut vaquer librement à la contemplation, n'avoir des yeux et des oreilles que pour les choses de l'audelà, que pour les événements du royaume de Dieu. De même que nous ne pouvons, nous, dans l'état présent de notre nature, nous assimiler les connaissances de nos maîtres, sans avoir pris soin de faire auparavant le calme et le silence autour de nous, de même les Prophètes ne pouvaient jouir des visions, écouter les paroles de Dieu, éprouver l'influence d'En Haut, sans avoir au préalable libéré leur esprit de toute préoccupation terrestre. Avant de voir la nappe et d'entendre l'ordre divin, Saint Pierre était en prière; de plus, et l'auteur des Actes ne manque pas de le faire remarquer, il fut ravi en extase. Parfois, dans le sommeil, il nous arrive, dit encore Théodore, d'apercevoir des images sensibles, bien que nous soyons tout à fait étrangers au monde présent; le même phénomène se produisit pour les Prophètes. Le Saint Esprit s'empara de leur esprit et, dans une sorte d'errement et de divagation, Il leur fit contempler l'avenir (1).

L'extase prophétique plaçait donc l'homme sous l'empire de Dieu et elle avait sa répercussion sur toutes ses facultés. L'intelligence se trouvait illuminée, elle recevait la « γνῶσις τῶν ἀδήλων », la « Θεωρία πνευματική », elle était gratifiée de nouvelles idées bien au-dessus de ses forces et de sa portée; — la volonté était fortifiée et affermie; les sens, en particulier, la vue et l'ouïe, entraient tour à tour en exercice. En somme, d'après Théodore, dans l'inspiration prophétique, le prophète était tout à la fois un נָבִיא, un רֹאֶה et un חֹזֶה

(1) Cf. *In Nah.* I, 1 *PG* LXVI, 401, 404.

On peut même se demander jusqu'à quel point l'inspiration prophétique, telle que la concevait l'Evêque de Mopsueste, était compatible avec la liberté du Prophète et la sauvegarde de sa personnalité. Théodore fait sans cesse remarquer que l'auteur inspiré ne pouvait garder pour lui seul la révélation reçue, qu'il était obligé de l'annoncer aussitôt par la parole, de la fixer par l'écriture ([1]). De cette sorte de contrainte, Amos a si bien eu la sensation, qu'il s'est écrié dans ses oracles: « Yahweh a parlé, qui ne prophétiserait ? » ([2]). Aussi, avec quelle indignation, Théodore traite-t-il de fabuleuse l'opinion de ceux qui osent prétendre que les Prophètes ont manqué d'énergie pour s'opposer aux empiétements sacerdotaux du Roi Ozias et ont tous été privés pour ce motif de la grâce prophétique. Pour réfuter pareille erreur, il accumule les faits: Osée, Isaïe, Amos n'ont-ils pas prophétisé sous Ozias? et il ajoute: c'est l'habitude des prophètes d'obéir toujours aux révélations spirituelles qu'elles les poussent à parler ou à se taire; en dehors de ces révélations, il ne disent rien — mais ils ne taisent rien non plus de leur message; ils ne s'en écartent pas même d'un iota ([3]). Néanmoins, il leur arrivait parfois d'être indociles. Jonas en est un exemple; il veut fuir et Dieu doit le ramener violemment dans le sentier du devoir ([4]). Son indocilité résulte de l'effroi causé par sa mission. L'action divine, en effet, est loin de supprimer tout sentiment chez le Prophète. Il souffre cruellement, le premier, des malheurs nationaux ou individuels dont il est le héraut. « Seigneur, j'ai entendu votre parole et j'ai été saisi de crainte », s'écrie Isaïe ([5]).

Ces affirmations de la persistance de la sensibilité chez l'auteur sacré, cette tentative de fuite de Jonas accusent déjà quelque peu dans le Prophète le maintien de la personnalité et la sauvegarde

([1]) Cf. *In Oseam* III, 1 *PG* LXVI, 144 « il expose maintenant une autre révélation qu'il ne pouvait garder sous silence, puisque Dieu l'en avait gratifié » Cf. aussi *In Ioël*, *PG* LXVI, 212.

([2]) Cf. *In Amos* III, 8 *PG* LXVI, 261 et encore *In Aggaeum* I, 1 *PG* LXVI, 477.

([3]) Cf. *In Amos* Praefat. *PG* LXVI, 245.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 328, 341.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 441.

d'une certaine liberté. Si l'extase le soumet complétement à son Dieu, ce n'est que pour assurer une communication plus parfaite et une transmission plus exacte du message céleste; elle ne va pas jusqu'à lui ravir l'usage de la raison pour le jeter dans une sorte de délire à l'instar du devin antique ([1]). Sous la main de Dieu, le prophète conserve la liberté de son action et de son esprit, il reste un instrument intelligent, il n'est pas purement passif: il comprend son message, il le retient; il garde une part active dans la rédaction de son œuvre. Depuis les graves excès du Montanisme, on avait senti la nécessité de distinguer le prophète du devin, de montrer que sous l'influence du Saint Esprit, le prophète restait toujours conscient et libre ([2]). On s'était plû à relever avec soin dans le style des écrivains inspirés les indices qui trahissaient leur personnalité. Théodore de Mopsueste, à son tour, ne manque pas de faire remarquer dans ses études sur Saint Paul le style heurté de l'épître aux Galates, preuve de l'émotion, presque de la colère, comme aussi l'obscurité de l'épître aux Romains et du billet à Philémon: « et ad Galatas dicta, sive ad adversarios inveniet densam eam esse et sensus varietate illustratam; nunc quidem ista, nunc vero illa dicentem quod proprium est illorum, qui irascuntur, ita ut et multa contingant, et omnia frequenter et compendiose dicant, nullo in loco sensum dilatantes » ([3]). « Per omnia etenim haec videtur apostolus ob usurpatorum viam frequentes dictorum sustinere mutabilitates, et modo quidem indignatur adversus hos, modo vero adversus illos; pro aliis vero et dolet quasi de filiis amissis, et ad plenum ei quis considerare voluerit, multam passionum inveniet

([1]) C'était la conception de PHILON. Cf. *De Monarchia* IX Edition Richter IV, 297. *De somniis* lib. II Paragraph. 34 n. 232 C et W III 295 et ss. C'est parce que le prophète n'est plus lui-même et ne dit rien en son nom que Philon n'accorde l'inspiration prophétique qu'à l'homme vertueux.

([2]) Cf. ORIGÈNE, *Contra Celsum* VII, 3-4 (*PG* XI, 1424-1425): « S'il est vraiment participant de l'Esprit de Dieu, il faut que l'homme inspiré... ait toute sa lucidité, précisément à l'heure où la divinité réside en Lui ». Cf. aussi *In Num.* Homil. XVI, 4 *PG* XII, 692 et ss.; *In epist. ad Rom.* Proem. *PG* XIV, 833 — et surtout les beaux passages de Saint Jean Chrysostome: *In Psalm.* XLIV n. 1 et 2 *PG* LV, 183-185; *In I Cor.* Homil. XXIX n. 2 *PG* LXI, 242.

([3]) Cf. SWETE, loc. cit. T. I p. 93. *In Galatas* V, 12.

mutabilitatem in his quae scripta sunt » [1]. La concision extrême de Saint Paul est seule cause de la difficulté de certains textes de l'épître aux Romains et à Philémon « est quidem obscurum quod dictum est ob nimium compendium, eo quod apostolus saepe cupiens aliqua compendiose explicare obscuritate dicta sua involvit » [2].

Toutefois, il est peut être bon de faire remarquer que ces exemples ne sont extraits que des épîtres de Saint Paul. Nous n'avons rien trouvé d'analogue dans le commentaire sur les Petits Prophètes, en dehors de l'exemple de Jonas. Evidemment, Théodore considérait comme inspirées les épîtres de Saint Paul. S'il en avait été autrement, il ne les eut pas admis dans son canon. Mais quel degré d'inspiration leur accordait-il? S'il n'avait donné à Saint Paul que la grâce de prudence et de sagesse, il semble bien probable que le 5. Concile, l'aurait également censuré sur ce point. Il n'est pourtant pas inutile de signaler ici, sans vouloir tirer une conclusion pour ou contre leur inspiration prophétique, que Iunilius classe les épîtres parmi les livres de simple doctrine [3], c'est-à-dire parmi les livres chargés de donner pour le temps présent un enseignement dogmatique et moral. Or n'est-ce pas précisément le caractère distinctif de la grâce de prudence et de sagesse de se trouver limitée à l'instruction des contemporains, sans pouvoir scruter l'avenir? [4].

Conclusion

Théodore de Mopsueste a gravement erré en distinguant deux degrés dans la grâce d'inspiration; son opinion n'a aucune attache avec la tradition catholique. Il a beaucoup exalté la prophétie; à proprement parler, il ne n'est sérieusement occupé que de cette forme d'inspiration qui se serait toujours produite pendant l'extase et d'une façon purement spirituelle. Tels sont les deux traits caractéristiques de sa théologie de l'inspiration.

(1) Cf. Swete loc. cit. T. I p. 71. *In Galatas* IV, 20.

(2) Cf. Swete loc. cit. T. II p. 282.

(3) Cf. *Instituta Regularia* Lib. I Cap. VI Edit. Kihn p. 478. — Cf. Appendice II p. 155.

(4) Cf. La grâce de prudence et de sagesse selon Théodore, p. 159-163.

CHAPITRE VI

Le sens littéral et le sens typique des Saintes Ecritures. Les règles d'herméneutique chez Théodore de Mopsueste

L'herméneutique est l'ensemble des règles qui servent à découvrir et à exposer le vrai sens des Ecritures. Parler de l'herméneutique de Théodore de Mopsueste, c'est donc essayer d'indiquer et son opinion sur le sens des Ecritures, et sa méthode pour le découvrir et pour l'exposer. Que cette tâche soit délicate, nul ne saurait y contredire — mais elle est d'une importance capitale pour apprécier l'œuvre exégétique de Théodore, pour comprendre ce que l'on est convenu d'appeler son rationalisme.

Nous étudierons successivement dans ce chapitre:

1. — La théorie des sens bibliques.

2. — Les règles d'interprétation scripturaire chez Théodore de Mopsueste.

I

La théorie des Sens bibliques

L'interprète de la Sainte Ecriture n'a pas à s'en tenir uniquement au sens matériel exprimé par les mots; il doit examiner en outre si ces mots sont à prendre au sens propre ou au sens figuré et si, en dehors du sens littéral, il ne se trouve pas dans le texte sacré un autre sens plus élevé, découlant non pas des termes pris au

sens propre ou au sens métaphorique, mais des choses, des faits, des personnes désignées par les mots.

Cette théorie des deux sens bibliques: du sens littéral et du sens typique, Théodore de Mopsueste la trouva clairement formulée dans son milieu antiochien ([1]).

Là, par réaction contre les excès de l'allégorisme alexandrin, on avait donné la première place au sens littéral soit propre ([2]), soit métaphorique ([3]). On avait prescrit à l'exégète de le rechercher partout et toujours; on lui avait interdit de le proclamer inutile, contradictoire ou sans valeur. Et, à côté de ce sens littéral, on avait reconnu dans les Ecritures l'existence d'un sens typique, fondé sur les rapports étroits des deux Testaments et voulu de Dieu pour désigner à l'avance par les faits ou les personnes de l'Ancienne Alliance les faits et les personnes de la Nouvelle. Par sa nature, ce sens ty-

([1]) Cf. Kihn, *Bibliologie, Hermeneutik und Exegetik der Antiochenischen Schule* in zweiter Theil. III Kapitel *Hermeneutik der Antiochenischen Schule in Allgemeinen* p. 111-134 ou bien Kihn dans son *Theodor von Mopsuestia* n. 22, p. 26-28. Cf. Introduction, p. 40.

([2]) Voici les expressions dont se servaient habituellement les Antiochiens pour désigner le sens littéral propre: τὸ γράμμα λέξις; κατὰ λέξιν; κατὰ τὸ γράμμα, ἁπλῶς ὁ λόγος περὶ . . . τὰ αἰσθητά; τὸ ἁπλοῦν; ἱστορία; τὰ πράγματα; τὰ ταπεινότερα; ῥῆσις; ὡς ἀναγινώσκομεν; τὰ ὡς εἴρηται; τὰ κείμενα κ. τ. λ.

([3]) Voici les expressions dont ils se servaient pour désigner le sens littéral métaphorique: λέγειν τῆς ἀλληγορίας τὴν ἑρμηνείαν; ἀνέχεσθαι τῆς μεταφορᾶς; τὰ σημαινόμενα ἐκδέχεσθαι; τῇ διανοίᾳ τῆς γραφῆς ἕπεσθαι; ἀποκεχρῆσθαι ὀνόμασιν ἄλλοις ἀνθ'ἑτέρων; τὰ ἐφ' ἑτέρων ἐκβησόμενα; παραβολή; ἡ ἐν τῷ γράμματι κεκρυμμένη διάνοια; τὰ αἰνιγματωδῶς καὶ μυστικῶς εἰρημένα; τὸ βάθος; τὸ κάλυμμα τοῦ γράμματος; πλέον τοῦ γράμματος; παρακεκαλυμμένη διάνοια; τὴν πνεύματος ἐρευνᾶν διάνοιαν; πνευματικῶς ἐκλαμβάνειν; τὰ νοητὰ ἐκδέχεσται; τὰ πνευματικά ἀνάγειν; κατ'ἀναγωγὴν, θεωρία κ. τ. λ.

A Alexandrie, on considérait comme un sens spirituel le sens littéral métaphorique et naturellement on le désignait par les expressions qui servaient à indiquer le sens spirituel. Ainsi cette phrase d'Origène: « Certains passages de l'Ecriture n'ont rien de corporel, il n'y faut chercher que l'âme et l'esprit » voulait dire tout simplement que les mots devaient parfois n'être pas pris au sens propre, mais au sens figuré. Les deux écoles exégétiques désignaient généralement le sens littéral métaphorique par les termes dont ils faisaient usage pour indiquer le sens spirituel; mais, à Antioche seulement, ce sens littéral métaphorique était considéré comme un vrai sens littéral.

pique était prophétique. On l'appelait le sens spirituel, le sens le plus élevé — et, dans leurs écrits, les Antiochiens le désignaient d'ordinaire par ces mêmes termes, dont ils aimaient à se servir pour indiquer le sens littéral métaphorique. Est-il nécessaire d'ajouter qu'il en est résulté parfois pour leurs lecteurs une certaine imprécision dans l'exposition de leur pensée? (1).

Or, Théodore admit sans aucun doute avec son école le double sens de l'Ecriture, le sens littéral et le sens typique. Son vocabulaire est là pour l'attester.

Nous diviserons cet article en deux paragraphes; nous parlerons successivement :

§ 1. du sens littéral

§ 2. du sens typique chez Théodore de Mopsueste.

§ 1. — Le sens littéral chez Théodore de Mopsueste

Le sens littéral ou historique est celui qui découle de la signification des mots, pris soit au sens propre, soit au sens figuré. Pour le désigner Théodore se sert, au cours de ses commentaires des expressions suivantes :

« πρόχειρος ἔννοια; ἡ μὲν πρόχειρος τῆς λέξεως ἔννοια αὕτη; μικρὰ πάντα καὶ ὡς ἐν σκιᾷ γινόμενα (2); κατὰ πρῶτον λόγον (3); κατὰ τὸ πρόχειρον; ἡ τῶν τότε πραγμάτων ἱστορία (4); αἴνιγμα (5); ὑπερβολικῶς εἰρημένα (6); μεταφορικῶς ἢ ὑπερβολικῶς εἰρημένον (7) ».

(1) Certains passages de Saint Jean Chrysostome indiquent très clairement cette théorie des sens de l'Ecriture, que nous venons d'exposer. Cf. en particulier *In Psalm.* 9 n. 4 (*PG* LV, 126, 127). « Il est dans l'Ecriture certains passages . . . que nous ne devons entendre qu'à la lettre . . . d'autres qu'il faut prendre dans un sens différent du sens littéral . . . d'autres enfin que nous devons prendre à la fois dans le sens littéral et dans celui, qui est figuré par les mots ». Les mêmes idées dans les mêmes termes se retrouvent encore *In Psalm.* 46, n. 1 (*PG* LV, 183, 184).

(2) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 232.

(3) Cf. *In Mich.* 5, 2 *PG* LXVI, 372.

(4) Cf. *In Zachar.* 9, 9 *PG* LXVI, 556, 557.

(5) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 232.

(6) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 232.

(7) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 233.

Tout passage de la Bible est pourvu d'un sens littéral soit propre soit métaphorique. Le nier serait supposer que le Saint Esprit aurait parfois parlé pour ne rien dire. Quand il le compare au sens typique, Théodore appelle le sens littéral un sens inférieur; mais cette appellation ne décèle pas chez lui ce sentiment de mépris dont elle était l'indice chez les Allégoristes.

En conséquence, selon Théodore, tous les récits bibliques, toutes les lois, même les lois cérémonielles, doivent être interprétées au sens littéral propre. Il en faut dire autant de quelques rares prophéties. Ainsi nous savons que Théodore de Mopsueste appliqua directement au Christ les Psaumes 2, 8, 44 et 109 [1], et dans le chapitre XLIX de la Genèse, il vit annoncés l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem, son sacrifice sanglant, sa glorification [2].

Mais, à côté du sens littéral propre, nous voyons Théodore recourir sans cesse au sens littéral métaphorique pour expliquer les paroles de nos Saints Livres. Il ne nous a pas laissé sur ce sens littéral métaphorique les intéressantes théories que nous lisons sur le sens typique dans le commentaire de Jonas — mais à travers ses écrits nous pouvons découvrir sa méthode et cela nous suffit! A chaque instant, il recherche le sens caché sous la métaphore et le symbole. C'est par figure que la terre et les cieux tremblent, par figure que le soleil et la lune s'obscurcissent [3]. Le soleil ne se changera pas en ténèbres, ni la lune en sang, ces expressions dénotent seulement la gravité des maux annoncés [4] — le mont des Oliviers ne se fendra pas par le milieu vers l'Orient et vers l'Occident, le Prophète n'emploie cette métaphore que pour montrer la grandeur du secours donné aux siens par Yahweh, la violence de son indignation contre les ennemis [5], — le vin, si souvent prophétisé dans les Ecritures, désigne la punition et le châtiment [6] et, quand Yahweh appa-

(1) Pour le Psaume 8. Cf. Ascoli, loc. citat., p. 57 et ss. Pour les Psaumes 2, 44, 109 cf. Léonce de Byzance *PG* LXXXVI, pars prior, 1365.

(2) Cf. *PG* LXVI, 645.

(3) Cf. *PG* LXVI, 221, 224.

(4) Cf. *PG* LXVI, 229, 232.

(5) Cf. *PG* LXVI, 589.

(6) Cf. *PG* LXVI, 357.

raît tenant en main une coupe où bouillonne un vin pur plein d'aromates, il faut savoir découvrir sous le sens exprimé par les mots l'idée qui est insinuée, c'est à dire l'annonce des plus terribles fléaux ([1]). Nous pourrions multiplier ces exemples ([2]); ceux que nous avons donnés suffisent pour montrer que Théodore est dans la bonne voie en reconnaissant des métaphores dans la Sainte Ecriture et en les interprétant comme il le fait. Il maintient toujours dans toutes ces circonstances le sens littéral. La figure ou la parabole ne lui sert pas de prétexte pour se lancer dans les considérations fantaisistes si habituelles aux Allégoristes. Les anthropomorphismes, les symboles, les métaphores ont toujours pour lui une signification littérale; dans les préceptes exprimés d'une façon imagée comme les suivants de l'Evangile : « s'arracher l'œil droit » — « tendre la joue à celui qui frappe » il ne considère pas la lettre mais l'esprit. Ce n'est pas lui qui traite de ridicules ou de déraisonnables de semblables commandements.

Son contemporain, Didyme l'Aveugle, dont l'allégorisme est pourtant loin d'avoir la hardiesse de celui d'Origène, recommande de rechercher surtout le sens spirituel; Théodore, au contraire, s'attache délibérément à la recherche presque exclusive du sens littéral. En tout cas, il veut que ce sens littéral sollicite toujours en premier lieu l'attention de l'exégète. Jamais on ne le verra s'attarder comme Didyme à étudier le symbolisme des nombres ou des étymologies ou à ergoter sur la disposition des mots dans une phrase ([3]).

Saint Basile de Césarée avait déjà eu des paroles très dures pour Origène et les Allégoristes ([4]), Théodore pour eux n'est pas moins sévère. Ils sont, comme exégètes, les principaux ennemis qu'il a constamment en vue et cherche à combattre partout et toujours.

([1]) Cf. *PG* LXVI, 696.

([2]) On pourra en trouver un plus grand nombre dans l'appendice III, 2° que nous mettons à la fin du présent chapitre.

([3]) Cf. Cramer, *Catenae* II, p. 21. *De Trinitate,* III, p. 14 *PG* XXXIX, 696.

([4]) Cf. *In Hexamer.,* Homil. III, 9 *PG* XXIX, 74 « qui anagogis et sublimioris intelligentiae nomine confugerunt ad allegorias, adeo ut spirituales et incorporales virtutes asserant per aquas tropice significari . . . tales porro sermones veluti somniorum interpretationes et aniles fabulas reiicientes ».

Il leur reproche de voir à chaque instant le Christ dans les Ecritures et d'exposer ainsi les Livres Saints aux moqueries des Juifs et des Païens ([1]). Dans son épître aux Galates, à propos du texte de Saint Paul sur Agar et Sara, et de la fameuse sentence: « Quae sunt per allegoriam dicta », dont s'autorisaient les allégoristes pour substituer à l'histoire de vaines fables et de dangereuses et ineptes rêveries, il dresse contre les disciples d'Origène un réquisitoire en règle. Il leur montre d'abord quelle différence considérable il y a entre leur procédé et celui de Saint Paul. L'Apôtre sur un fait historique greffe un enseignement moral; dans Sara et dans Agar, il voit les types de l'Eglise et de la Synagogue — mais, loin de lui, la pensée de révoquer en doute la réalité historique de l'événement raconté dans la Genèse ([2]). Les Allégoristes font précisément le contraire. Grâce à leur interprétation, les faits les mieux attestés et les plus importants se volatilisent rapidement, qu'il s'agisse d'Adam, du Paradis ou du Serpent ([3]). Au récit sacré, ils substituent des insanités, qu'ils osent appeler interprétations spirituelles. Ils vont même jusqu'à chercher un sens mystérieux et profond dans les choses les plus simples. Ils ne semblent pas soupçonner le danger de leur méthode car, enfin, comment pourront-ils expliquer les paroles de l'Apôtre sur la chute s'il n'y a eu ni Eve, ni serpent, ni séduction ([4]). Et lorsqu'il polémique

([1]) Mansi, *Concil. nova collectio,* T. IX, 211: « Sed non volentes ista considerare, voces omnes trahere ad Dominum tentant Christum, ut et quae de populo facta sunt, simili modo intelligerent, et risum praestarent Iudaeis, quando ex scriptorum sequentia nihil ad Dominum Christum pertinentes ostendunt voces ».

([2]) Cf. Introduction p. 7, 8. Théodoret fit la même remarque *In Gal.* 4, 21 et ss. *PG* LXXXII, 489-492.

([3]) On trouvera dans Saint Jean Chrysostome, Homil. XIII *In Genesim* n. 3 des reproches semblables adressés aux allégoristes: « Ce langage si clair et si précis des Divines Ecritures, n'a pas empêché quelques hommes aventureux, enivrés de leur propre parole, imbus des vaines idées d'une philosophie étrangère, de soutenir des opinions contraires à ce qui est écrit, et de transporter au Ciel ce qui s'applique à la terre, sans mentionner les autres aberrations dans lesquelles ils sont tombés ». Cf. *PG* LIII-LIV, 107-108.

([4]) Cf. dans le commentaire sur les petites épîtres de St. Paul publié par Swete, T. I, p. 73-75, nous lisons à propos de Galat. 4, 24: « quae sunt per allegoriam dicta " Qui studium multum habent intervertere sensus divinarum Scripturarum et

contre eux, Théodore perd facilement son sang-froid. A la raillerie, il ne craint pas de joindre l'injure. Les Allégoristes sont appelés des « conteurs de fables » (1) « des radoteurs » (2) « de mauvais plaisants » (3) voire même des « insensés » (4).

L'affirmation de l'existence d'un sens littéral propre ou métaphorique dans tout texte biblique, la nécessité de le rechercher en pre-

---

omnia quae illuc posita sunt intercipere, fabulas vero quasdam ineptas ex se confingere, et allegoriae nomen suae ponere desipientiae; hanc vocem Apostoli abutentes, quasi qui hinc videantur sumpsisse potestatem ut et omnes intellectus Divinae exterminant Scripturae, eo quod secundum Apostolum per allegoriam dicere nituntur, et ipsi non intellegentes quantum differt quod ab illis et ab Apostolo hoc in loco dictum sit. Apostolus enim non interimit historiam neque evolvit res dudum factas; sed sic posuit illa ut tunc fuerant facta, et historiam illorum quae fuerunt facta ad suum usus est intellectum . . . isti vero omnia e contrario faciunt, omnem de divina Scriptura historiam somniorum nocturnorum nihil differre volentes; nec enim Adam, Adam esse dicunt, quando maxime eos de divina Scriptura « spiritaliter enarrare » acciderit spiritualem etiam interpretationem suam volunt vocari desipientiam neque paradisum, paradisum, neque colubrum, colubrum esse dicentes. Ad quos volebam illud dicere, ut historiam intercipientes, ultra non habuerint historiam. Hoc autem facto, dicant unde habent adserere, quisnam primus homo factus est? aut quomodo inoboediens existit? aut quomodo introducta est mortis sententia? et siquidem de Scripturis ista didicerunt, necessario illa quae ab illis dicitur allegoria est manifesta desipientia, quia et superflua esse per omnia arguitur. Si autem hoc verum est, et illa quae scripta sunt non rerum gestarum retinent narrationem, aliud vero quid profundum indicant et quod intellegi debeat, sive et spiritale, sicut ipsi volunt dicere, quod et deprehenderunt, utpote spiritales quidam ipsi existentes; unde eorum ergo acceptam habent cognitionem? quemadmodum autem illa et dicunt, quasi de Divina ideo docti locuntur Scriptura? et sileo interim illud, quoniam haec cum ita se habeant, neque illa quae secundum Christum sunt videbuntur qua ratione facta sint. Revocavit enim sicut Apostolus dicit, inoboedientiam Adae, et mortis sententiam solvit. Quae sunt illa quae olim facta esse dicuntur, et ubi sunt facta? siquidem historia, quae de his est, non ista, sed altera aliqua secundum eos significat. Quem autem locum obtinebit apostolica dictio: timeo autem ne sicut coluber Evam seduxit; si neque coluber fuit, neque Eva, neque seductio alias erga illum extitit? et multis in locis evidens est Apostolus historiam antiquorum ut veritatem per omnia fuisse abusus ,, ».

(1) Cf. *In Zachar.* 1, 18, *PG* LXVI, 513, 516. *In Mich.* 5, 5 *PG* LXVI, 377.

(2) Cf. *In Zachar.* 1, 18 *PG* LXVI, 513, 516.

(3) Cf. *In Zachar.* 9, 9 *PG* LXVI, 560.

(4) Cf. *In Zachar.* 1, 9 *PG* LXVI, 508, 509.

mier lieu et en toute circonstance, tels sont donc les principes directeurs de l'exégèse de Théodore. Jamais il ne les perd de vue; et, dans leur application, il est allé plus loin qu'aucun autre Père de son école. Si l'on désire se rendre compte de quelle façon différente à la même époque les textes sacrés pouvaient être expliqués selon qu'ils étaient interprétés par un partisan de l'exégèse littérale ou par un tenant de l'exégèse allégorique, qu'on veuille bien jeter les yeux sur les passages suivants des Petits Prophètes. A défaut d'un ouvrage de Didyme l'Aveugle, nous avons demandé à Saint Cyrille d'Alexandrie de nous fournir l'interprétation allégorique.

In Oseam, 7, 3 ([1 et 2])

Théodore de Mopsueste

Les ennemis, rois ou princes qui vont opprimer les dix tribus et les emmener captives se réjouissent du mal qu'ils ont déjà commis et de l'idolâtrie qu'ils ont substituée à l'adoration du vrai Dieu.

St Cyrille d'Alexandrie

Ces paroles sont un reproche adressé aux dix tribus, qui, au lieu de s'appliquer à la vertu, ont tenu pour rien d'offenser Dieu, et ont suivi pour leur complaire des rois tels que Jéroboam, qui les entraînaient à l'idolâtrie.

Mais elles sont vraies aussi de ceux qui crucifièrent le Christ, et qui mentant et le calomniant, donnèrent de la joie à Hérode, à Ponce Pilate et aux principaux de la Synagogue.

(1) Cf. *PG* LXVI, 165.
(2) Cf. *PG* LXXI, 181, 184.

In Oseam, 9, 16. 17 ([1 et 2])

Ces versets visent les Juifs prisonniers à la guerre, entraînés captifs sur une terre étrangère, ou bien forcés d'errer çà et là dans le plus complet dénûment.

Ce passage vise les Juifs traînés en captivité en Assyrie — mais il a aussi sa réalisation dans leurs descendants de notre époque, qui, en raison de leur haine pour le Christ, errent partout, repoussés, exilés, n'ayant nulle part une patrie ([3]).

In Ioël. 1, 6 ([4])

Des ennemis: Téglathphalasar, Salmanasar, Sennachérib, Nabuchodonosor feront irruption dans le pays; semblables à des lions, ils détruiront tout de leurs armes.

Ce verset peut s'entendre ou bien des ravages des envahisseurs: Salmanasar, Nabuchodonosor, Antiochus, les Romains — ou bien du ravage du péché et des passions dans l'âme du fidèle.

In Ioël. 3, 19, 21 ([5])

Aux jours de la restauration, Yahweh habitera avec son peuple, qui sera dans la prospérité et l'abondance et n'aura rien à craindre d'ennemis auxquels Dieu infligerait les pires calamités s'ils

En ce qui concerne le sens historique (synonyme ici de littéral) l'Egypte fut punie quand le Fils de Cyrus, Cambyse, la soumit à son empire. Alors aussi l'Idumée fut réduite en un désert.

([1]) Cf. *PG* LXVI, 181, 184.

([2]) Cf. *PG* LXXI, 240.

([3]) Cf. aussi *In Oseam* 9, 15; *PG* LXVI, 181 et LXXI, 236; *In Oseam* 10, 6; *PG* LXVI, 185 et LXXI, 245.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 213, 216 et LXXI, 337, 340.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 240 et LXXI, 405, 408.

osaient tenter quelque chose contre ses Saints.

En outre, les paroles prophétiques voilent un pacte secret, que le Fils de Dieu fait Homme a rempli. Les ennemis à détruire, comparés aux Iduméens et aux Egyptiens selon l'usage des Ecritures, parce que ces peuples furent les plus adonnés à l'idolâtrie, désignent les troupes des démons adversaires des Saints, au sujet desquels le Christ a dit « Et portae inferi non praevalebunt adversus eam » (1).

In Amos, 3, 12 (2)

Votre ruine sera telle, ô Israélites, que le peu qui restera de vous ne méritera même pas la peine d'être mentionné. Ce sera, comme ces déchets que le lion laisse tomber avec mépris parce qu'ils sont dépourvus de chair et ne peuvent même pas servir à faire l'aumône.

Le texte vise Israël qui ne sera pas anéanti en une seule fois mais dont Dieu conservera quelques vestiges, deux Jambes : Samarie et Damas.

Toutefois, si l'on veut appliquer la sentence du Prophète à la généralité des hommes, on ne fera pas erreur. Dans le monde, Satan est la bête féroce, le lion dévorant. Heureusement que le Bon Pasteur est apparu, qu'il s'est dressé contre lui, a livré son âme pour ses brebis, et lui a arraché quelques-uns d'entre nous laissés parmi les vivants et qui pourtant étaient déjà morts.

(1) Cf. *In Ioël.* 2, 25, 26; *PG* LXVI, 228 et LXXI, 373; *In Ioël.* 3, 4-6; *PG* LXVI, 236 et LXXI, 392.

(2) Cf. *PG* LXVI, 264 et LXXI, 469.

In Habacuc, 3, 2 ([1])

« Seigneur j'ai entendu votre voix et j'ai été saisi de crainte ».

Le Prophète vient de recevoir une révélation relative aux Babyloniens. Dieu va se servir d'eux pour punir son peuple. D'où ces paroles: « O Dieu, j'ai entendu ta révélation et j'ai été saisi de crainte ».

Ces paroles peuvent s'entendre de Dieu ou du Christ. Si elles s'appliquent à Dieu, elles veulent dire: O Dieu, j'ai tremblé devant ta révélation que tu nous a donnée concernant ton Fils. Elle est redoutable en effet. L'esquisser par des paroles est chose impossible car dans son mode, l'incarnation, elle est au-dessus de toute loi. Aussi bien quand je contemple tes œuvres avec l'œil du cœur, je suis ravi en extase.

Si elles s'appliquent au Christ, ces paroles signifient: Seigneur qui contiens toutes choses, quoique tu te sois fait chair, lorsque j'ai ouï parler de Toi; j'ai été saisi de crainte. Je comprends, en effet, qu'étant en forme de Dieu, égal en tout à Celui qui t'a engendré, tu t'anéantiras toi-même, que, comme nous, tu naîtras d'une femme, ne dédaignant pas la forme de serviteur, et que, Dieu avec nous, tu te réclameras de ton Père. Tu seras obéissant jusqu'à la mort, et jusqu'à la mort de la croix. Voilà ce que j'ai entendu et j'ai tremblé!...

([1]) Cf. *PG* LXVI, 441 et LXXI, 896-897.

In Habacuc, 3, 4 [1]

Ce verset nous laisse entendre que Dieu montrera qu'il peut protéger les siens et triompher de leurs ennemis.

Habacuc exprime cette idée par une métaphore empruntée aux animaux auxquels les cornes servent d'armes.

Ces mots ont deux sens:

1. — Un sens particulier. Κέρας renferme l'idée de règne, de puissance ou d'orgueil. Il peut donc s'entendre de Satan et des esprits impurs. Et nous aurions ici la prophétie dont Jésus notifie l'accomplissement en disant : Maintenant, le monde est jugé et le Prince de ce monde est jeté dehors (Jean 12, 31).

2. — Un sens général. Par ces mots est indiquée la force invincible dont le Christ sera doué. Celui qui s'arrêtera à cette seconde interprétation plus simple aura un sens également vrai.

Ainsi, tandis que Théodore de Mopsueste, pour chacun des textes qui viennent d'être cités, n'expose qu'un seul sens, Saint Cyrille donne à propos du même passage deux ou plusieurs significations. Il part de ce principe, juste en soi, que le Christ est le centre de la Bible. Aussi applique-t-il au Christ, poursuivi par la haine des Juifs, les paroles d'Osée 7, 3. Théodore admet comme les Allégoristes que tout dans l'Ancienne Alliance converge vers le Christ et vers la Rédemption — nous en donnerons la preuve dans un instant — mais il ne peut se résoudre à trouver aussi facilement dans l'Ancien Testament les doctrines évangéliques avec toute leur précision et tout leur développement. Il rappelle sans cesse que la révélation a progressé, que les doctrines sur le Fils de Dieu, sur la Trinité, sur l'Esprit

[1] Cf. *PG* LXVI, 444 et LXXI, 908-909.

Saint ne sont pas formulées dans l'Ancien Testament [1]. Il a vu si souvent les Allégoristes abuser du messianisme, l'introduire partout, torturer les textes pour l'y faire entrer de force ou l'y rendre plus précis qu'il préfère s'abriter derrière le contexte, et, surtout, se réfugier dans une interprétation strictement littérale et historique pour y trouver une sauvegarde contre les excès de l'interprétation fantaisiste.

Est-ce à dire, toutefois, que Théodore reste toujours dans les limites d'une explication littérale métaphorique acceptable et ne se laisse jamais aller à des interprétations symboliques, quelque peu allégorisantes? On serait certes en droit de le supposer à en juger par ses préférences marquées pour le sens littéral propre, par son indignation contre les inventeurs de fables et par les paroles justement sévères qu'il adresse à ceux qui ne prennent pas au sens littéral le plus strict le récit de la chute. Et pourtant il n'en est rien!

Si Théodore croit à la réalité des actions symboliques d'un Isaïe ou d'un Osée [2] il n'en considère pas moins comme un symbole la façon dont les maux sont annoncés dans Joël 1, 4 [3] et Sophonie 1, 3 [4]. La plaie de sauterelles, dont parle Joël, entendue au sens littéral propre par Théodoret [5], n'est pour lui qu'une fiction. Le Gazam, la sauterelle, le yeleq et le chasil désignent Téglathphalasar, Salmanasar, Sennachérib et Nabuchodonosor. Plus curieuse encore est son explication de Sophonie 1, 3: les oiseaux du ciel personnifient ceux qui émergent dans la société, les poissons indiquent les hommes du peuple [6]. Dans son commentaire sur l'Exode on trouve aussi une explication assez inattendue du Chapitre 26, 35 [7].

(1) On peut rapprocher de l'opinion de Théodore de Mopsueste sur la connaissance du Fils et de l'Esprit dans l'Ancienne Alliance les passages suivants de Saint Grégoire de Nazianze, Oratio XXXI n. 26 (*PG* XXXVI, 154, 161) et de Saint Cyrille de Jérusalem, Catéchèse XVI, 24 (*PG* XXXIII, 953).

(2) Cf. *PG* LXVI, 128-129.

(3) *PG* LXVI, 213.

(4) *PG* LXVI, 452.

(5) *PG* LXXXI, 1636.

(6) *PG* LXVI, 452.

(7) *PG* LXVI, 648.

« Tu placeras la table en dehors du voile et le chandelier en face de la table du côté méridional de la demeure et tu placeras la table du côté septentrional ».

A ce propos, Théodore écrit:

« Le candélabre était le symbole du jour achevé par Dieu. Il avait sept lampes pour figurer les jours de la semaine ... Mais tout ceci était la figure de ce qui devait arriver. En effet, l'arche de l'alliance indiquait le culte et la connaissance de Dieu; les tables de l'alliance qui étaient dans l'arche et la verge d'Aaron signifiaient le culte divin parachevé par l'observation de la loi et les rites sacrés. L'urne, remplie de manne, rappelait ce temps où, instruits par Dieu, les Israélites étaient nourris de manne dans le désert. L'encensoir d'or déclarait la vertu agréable à Dieu... L'or répandu de tout côté indiquait que rien sur la terre ne plaisait davantage à Dieu que l'amour des hommes pour la piété. Les chérubins qui étaient au-dessus du tabernacle étaient le souvenir des puissances invisibles au service de Dieu, etc. »

Sans doute, dans cette paraphrase, Théodore donne la signification spirituelle des objets matériels sans nier leur réalité. Néanmoins, ne doit-on pas avouer que de telles interprétations paraîtraient bien plus naturelles sous la plume d'un St Cyrille d'Alexandrie ou d'un Didyme l'Aveugle que sous celle de l'Evêque de Mopsueste. Nous les signalons ici, sans y attacher autrement d'importance, uniquement parce qu'elles détonnent chez le littéraliste strict et étroit qu'était Théodore. Mais qu'eût-il dit, si l'un de ces Allégoristes qu'il malmenait si fort et traitait si aimablement de « fou » s'était donné le plaisir de fouiller son commentaire sur la Genèse pour lui montrer tel passage où l'adversaire farouche des Allégoristes semblait leur tendre la main?

Après avoir entendu, au sens littéral propre, la formation par Dieu des corps de l'Homme et de la Femme, ne prenait-il pas aussi pour des symboles et non pour des réalités les Chérubins, placés par Yahweh à la porte de l'Eden, et le glaive de feu qu'ils portaient à la main? Il n'hésitait même pas à assimiler les Chérubins à des formes d'animaux terribles et puissants!

Voici d'ailleurs en quels termes il s'exprimait d'après les Actes

du 5. Concile. « Nam flammeam quidem frameam dicunt, ut dicat quia ignis est terribilis coruscans, in habitu gladii extensus, ut bifariam terribilis quidam visus esset videntium et ex natura et ex habitu eius quod ostendebatur: quam et verti dixit, ut assiduitate motus coruscans, terribilem et maiorem videnti timorem faceret. Cherubim vero animalium dicit quasdam formas terribiles et potentes tremefacere videntem. Sicut enim nos animalia quaedam forsitan ianuis constituimus, sic Deus flammam frameam constituit et Cherubim, ut per eam quae est terribilis de visu, Adam cum timore prohibitus introitu paradisi, merito castigaretur. Non enim invisibiles quasdam virtutes dicit Cherubim hic, sicut quidam arbitrantur; quoniam non aliquid valebat invisibilis natura ibi, cum sensibilis visus esse deberet et quae Adam castigaret. Nec igitur flammea framea natura erat ignis, sed talis visus; nec Cherubim animalia, sed visus talis » (1).

L'interprétation symbolique que nous venons de lire, et surtout probablement, l'assimilation des Chérubins à des animaux n'ont pas été du goût des Pères du 5. Concile œcuménique.

Cette interprétation, nous la retrouvons, d'ailleurs, dans Migne (2). Les Chérubins, y est-il dit, ne sont pas des forces invisibles, comme beaucoup l'ont cru. A quoi, d'ailleurs, eût servi une nature invisible, lorsqu'Adam devait être instruit par un spectacle sensible? Ni le glaive donc n'était de sa nature du feu, mais il paraissait tel; ni les Chérubins n'étaient des animaux, mais ils paraissaient tels. Ezéchiel n'a-t-il pas vu aussi des Chérubins pourvus d'une quadruple face, alors qu'il n'existe aucune nature invisible de ce genre? « οὔτε οὖν ἡ φλογίνη ῥομφαία φύσις ἦν πυρὸς, ἀλλ' ὄψις τοιαὺτη · οὐδὲ τὰ χερουβιμ ζῶα, ἀλλ' ὄψις τοιαὺτῆ ». L'expression « il plaça les Chérubins » revient donc tout simplement à ceci: Dieu plaça devant la porte du Paradis pour en écarter Adam une certaine forme ou vision puissante et terrible, semblable à des animaux.

Cette explication de la garde de l'Eden est d'autant plus étonnante chez Théodore de Mopsueste que dans le même récit il prend au sens propre et littéral le rôle du Serpent, les effets immédiats de

(1) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, 223.

(2) *PG* LXVI, 641.

la chute pour Adam et Eve, la manducation du fruit de l'arbre et les tuniques de peau faites par Dieu à nos Premiers Parents. L'interprétation qu'il donne de l'arbre et des tuniques est strictement littérale. L'arbre, dont le fruit fut mangé, dit-il, était un figuier [1] et pourquoi en être surpris? La gravité de la faute ne dépend ni de la qualité de l'arbre, ni de la nouveauté de la nourriture, mais de la transgression d'une loi portée par Dieu. Quant aux tuniques de peau, elles ne furent pas des tuniques d'animaux puisque Dieu n'avait pas encore permis à nos Premiers Parents d'en immoler. Dire qu'elles furent faites par Dieu « ex nihilo » serait une absurdité. Les choses se passèrent avec plus de simplicité. Sur les conseils de Dieu, Adam se fit des vêtements avec des écorces d'arbres.

Ailleurs nous lisons encore, les Anges qui allèrent trouver Loth à Sodome n'étaient pas des hommes, dit Théodore, mais ils paraissaient tels. En ceci, il a raison ; toutefois, il suit la même tendance à laquelle il a obéi pour les Chérubins et leur glaive lorsqu'il déclare que leurs actes n'étaient pas réels et n'avaient d'existence qu'aux yeux des spectateurs « ils ne mangeaient pas comme des hommes, mais aux yeux de ceux qui les voyaient il paraissaient manger; la Divine Puissance enlevait ce qui leur était offert [2].

§ 2. — **Le sens typique chez Théodore de Mopsueste**

Dans le commentaire sur les petites épîtres de Saint Paul, à l'occasion de l'allégorie d'Agar et de Sara, Théodore de Mopsueste, à la suite de l'Apôtre, définit le type « des personnes ou des faits déjà passés, destinés à signifier par comparaison des personnes ou des faits maintenant présents » « allegoriam vocans illam comparationem quae ex dudum factis negotiis comparari poterat illis quae ad praesens sunt » [3].

Le sens typique, ainsi désigné parce qu'il a pour fondement les

(1) Cf. *In Gen.* 3, 8; *PG* LXVI, 640.

(2) Cf. *In Gen.* 19, *PG* LXVI, 641.

(3) Swete loc. cit., T. I, p. 79. Voici le texte grec de Théodore: « ἀλληγορίαν ἐκάλεσεν τὴν ἐκ παραθέσεως τῶν ἤδη γεγονότων πρὸς τὰ παρόντα σύγκρισιν ».

types de l'Ancienne Alliance est selon lui le sens le plus élevé des Saintes Ecritures. C'est un sens réel, parfait, réalisé dans le Christ et dans la Nouvelle Alliance. Les expressions dont se sert Théodore pour le désigner, disent assez en quelle haute estime, il le tient: « ἀλήθεια ; ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ; ἡ τῶν εἰρημένων ἀλήθεια (1) ; πραγμάτων ἡ δεῖξις ; τῶν νὺν τὸ μέγεθος (2) ; ἀλήθεια ἀκριβής ; εὑρίσκετὸι δὲ οὕτως ἔχοντα ; ὥσπερ οὖν εἴρηται ; ἐπὶ τοῦ δεσπότου Κριστοῦ (3) ; το γε ἀληθὲς τῶν εἰρημένων πέρας τὴν .ἔκβασιν εἴληφεν ἐπὶ του δεσπὸτου Κριστοῦ (4); τύπος τῶν κατὰ τον δεσπότην Κριστόν » (5). A l'occasion du commentaire sur le prophète Jonas, il écrit un véritable traité des types et du sens typique dans l'Ancien Testament (6) dont le R. P. Pesch a pu dire « qu'il était parfaitement catholique » (7). Là, Théodore expose tout au long sa pensée sur les rapports du type et de l'antitype, du type et de la prophétie, du sens typique et du sens littéral; il montre, tour à tour, l'existence, l'étendue, l'utilité du sens typique, sa certitude, la connaissance que purent en avoir les Ecrivains Sacrés. Dans les lignes qui vont suivre, nous analyserons ces pages en nous conformant à l'ordre que nous venons d'indiquer pour plus de clarté et de précision.

Et d'abord, ce sens typique est inspiré de Dieu, il est voulu par lui tout autant que le sens littéral. Prenons le cas de Jonas: le prophète à désobéi; pour ce motif il est jeté au fond de la mer et recueilli dans le ventre d'un poisson. Pourquoi un tel châtiment? Dieu n'eût-il pas pu le forcer par d'autres moyens à accomplir sa mission, comme il le fit pour Moïse (8) ou pour Jéremie? (9). Evidemment oui, mais il a voulu utiliser cet extraordinaire procédé pour montrer en Jonas un type de ce qui devait arriver au Christ Seigneur. De même,

(1) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 232.
(2) Cf. *In Ioël. PG* LXVI, 233.
(3) Cf. *In Zachar.* 9, 8-10, *PG* LXVI, 557.
(4) Cf. *In Michaeam*, 5, 1, 2, *PG* LXVI, 372.
(5) Cf. *In Michaeam* 4, 1-3, *PG* LXVI, 364.
(6) Cf. *In Ionam* Praef. *PG* LXVI, 317-328.
(7) Cf. Pesch, *De Inspiratione Sacrae Scripturae*, p. 567.
(8) Cf. Exode 4, 1.
(9) Cf. Jérémie 1, 6.

au désert, Il eut pu défendre les Israélites contre les morsures des serpents ou bien les guérir par un remède quelconque. Il a préféré faire dresser devant leurs yeux un serpent d'airain [1] pour fournir à la postérité un type du Christ Rédempteur. Par son élévation sur une croix, le serpent annonçait la crucifixion du Sauveur; par son engloutissement dans le ventre d'un poisson, Jonas prédisait la sépulture du Divin Maître. Il y avait entre le Serpent d'airain ou Jonas d'une part et entre le Christ d'autre part, c'est à dire entre le type et l'antitype la ressemblance toujours exigée, au moins dans ses grandes lignes, entre l'un et l'autre, pour guider vers la découverte du sens typique [2]. Toutefois le type sera toujours l'imparfait, le temporel; l'antitype sera l'éternel, le parfait. Il ne peut en être autrement, tant le Nouveau Testament l'emporte sur l'Ancien [3]. Ce sera même surtout après leur réalisation que l'on sentira combien les types étaient inférieurs, petits, obscurs [4]. Aussi pour les Juifs étaient-ils de véritables énigmes, ils semblaient plutôt des hyperboles que des réalités [5].

Le sens typique est donc de sa nature essentiellement prophétique. Est-ce à dire que Théodore confonde le type et la prophétie? Loin de là! Qu'en le reconnaissant il admette ainsi un grand courant prophétique dans tout l'Ancien Testament, soit! Mais il ne s'en tient pas là et, s'il accepte très peu de prophéties au sens littéral, il en admet néammoins quelques-unes, en particulier celles des psaumes 2, 8, 44 et 109. Il prouve donc par là qu'il connaît la prophétie proprement dite. Or, à côté d'elle, il place le type et il sait fort bien distinguer l'un de l'autre. Il sait que dans la prophétie l'événement futur est annoncé par les mots pris soit au sens propre, soit au sens figuré; tandis que dans le type l'événement est annoncé par les faits ou les personnes signifiés par les mots. Un fidèle héritier de sa pensée,

(1) Cf. *PG* LXVI, 321.
(2) Cf. *PG* LXVI, 320-321.
(3) Cf. *PG* LXVI, 320-324.
(4) Cf. *PG* LXVI, 320.
(5) Cf. *PG* LXVI, 232.

l'évêque africain Iunilius, a exprimé dans ses « Instituta Regularia » cette différence entre le type et la prophétie en des termes d'une parfaite clarté. « In prophetia verbis secundum hoc quod verba sunt futura significantur, typis autem res declarantur ex rebus ... prophetia est typus in verbis, secundum id quod verba sunt et contra typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur » ([1]).

Théodore sait aussi montrer à l'occasion qu'on ne doit pas considérer le sens typique comme un second sens littéral. Sans doute, dès lors qu'il ne repose que sur les personnes ou les faits signifiés par les mots, le sens typique ne peut exister que s'il a pour fondement indispensable le sens littéral ([2]). Mais il ne vient pas surajouter aux mots un second sens, il vient seulement donner aux personnes et aux faits un autre sens, un sens spirituel et prophétique.

L'existence du sens typique, son étendue à travers tout l'Ancien Testament, ne sauraient être mises en doute. Entre les deux Alliances, il y a une union des plus étroites. Les incidents de la vie du monde Juif ne visent pas uniquement un Melchisédech, un David, un Ezéchias ou un Zorobabel. Les faits ne se limitent pas à la captivité, au retour de l'exil ou aux luttes machabéennes. Personnes et faits, au-delà des luttes et des vicissitudes du temps, atteignent le Christ et annoncent le royaume messianique. Abraham par la bénédiction promise à tous ses descendants; David par le royaume d'une éternelle durée assurée à sa race étaient des types du Christ ([3]). Le sang, qui sauva du massacre lors de la sortie d'Egypte les premiers nés des Hébreux, les victimes de l'Ancienne Loi, le Serpent d'airain ([4]) furent autant de types du Christ Rédempteur. La Terre Promise elle-même fut le type du Ciel. Et l'histoire de Jonas n'a pas une autre signification. Sa mission aux païens annonce la prédication de l'Evangile aux gentils ([5]). Son ensevelissement dans le ventre d'un poisson trois jours et trois nuits est le type de la sépulture du Christ; sa

([1]) Cf. *Instituta Regularia*, edit. Kihn, Lib. II, cap. XVI, p. 510.

([2]) Cf. *PG* LXVI, 320-321.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 556-557.

([4]) Cf. Iohann. 3, 14; Heb. 9, 13.

([5]) Cf. Matth. 12, 41.

conservation miraculeuse, sa délivrance sont le type de la Résurrection du Sauveur. Le succès de sa prédication auprès des Ninivites laisse présager le succès de la foi nouvelle auprès des gentils (1). Ainsi Théodore est loin de rompre le lien entre les deux Alliances. Par la recherche du sens typique il le resserre souvent et, constamment, il affirme cette union et cette dépendance des deux Testaments. Sans cesse, il a devant les yeux en expliquant l'Ecriture les rapports qui les unissent. A chaque instant il montre dans l'Ancienne Alliance l'ombre et le type de la Nouvelle (2). Les nombreux types, semés çà et là au cours des siècles, avaient le précieux avantage de montrer à l'avance le Christ aux Juifs, de les préparer à sa venue, de les disposer à son apparition. Bien souvent le profit matériel ou physique n'était que l'indice d'un profit moral bien autrement supérieur. Ainsi, à la sortie d'Egypte, le sang mis à la porte de chacun des Hébreux sauva la vie aux premiers-nés. Toutefois combien plus précieux fut l'autre salut, dont cet événement avait été le type, notre libération non pas de la servitude de l'Egypte mais de la servitude du péché (3).

Néanmoins, Théodore n'accable pas les Juifs pour n'avoir souvent vu dans les types que des hyperboles ou des énigmes et pour n'avoir pas retiré de ces divers indices, en vue du Christ, tout le profit que, dans les desseins de Dieu, ils auraient dû en retirer. Il convient de l'obscurité du sens typique caché même aux auteurs

(1) Cf. *PG* LXVI, 317-324.

(2) Cf. *PG* LXVI, 232 et 556 (*In Zachariam* 9, 9). L'Evêque de Mopsueste cite à l'appui de sa théorie les paroles de l'Apôtre I Cor. 10. 11 : « Haec omnia illis in figura contingebant ». D'ailleurs, rien n'est plus fréquemment indiqué dans l'enseignement des Evangélistes et de St Paul que le caractère figuratif de l'Ancienne Loi par rapport à la Loi Nouvelle. Pour nier l'existence des types il faudrait aller contre tout l'enseignement du Nouveau Testament qui assigne à chaque type sa signification et guide le plus souvent l'exégète dans la recherche et dans l'interprétation du sens typique. Qu'il nous suffise de citer à titre d'exemples :

a) Math. 12, 39. 40; 16, 4. 11. 15.

b) Luc 11, 30.

c) Jean 1, 29. 36 ; 3, 14 ; 6, 32. 49 ; 10, 16 ; 12, 32 ; 19, 36.

d) St Paul. Rom. 5, 14 ; I Cor. 5, 7 ; 6, 19 ; 10, 1-11 ; Gal. 4, 22. 26 ; Coloss. 2, 17; Hebr. 5 ; 7 ; 8, 5 ; 9, 11. 28 ; 10, 1-11 ; 12, 22.

(3) Cf. *PG* LXVI, 320.

inspirés, qui ne le connurent que d'une façon très vague. Sans doute ceux-ci saisirent dans toute leur ampleur le sens historique de tous leurs oracles — mais ils n'eurent pleinement conscience ni des biens messianiques, ni du Royaume de Dieu dans la Nouvelle Alliance, ni du Christ, instrument du Salut promis. Un voile, celui de l'histoire juive couvrait pour eux et couvre aussi parfois pour Théodore le sens des réalités futures. Les rayons de lumière n'étaient pas toujours aperçus. Quand Zacharie dit de son héros (Zorobabel selon Théodore) ... « sa domination s'étendra d'une mer à l'autre, du fleuve jusqu'aux extrémités de la terre ... » [1]. Quand David écrit [2] « qu'on te révère tant que subsistera le Soleil, tant que brillera la lune d'âge en âge... ». « Il dominera d'une mer à l'autre, du fleuve aux extrémités de la Terre ». Les Juifs (et Théodore partage leur sentiment) ne virent dans ces expressions que des hyperboles, que des métaphores indiquant la multitude des ennemis vaincus, la vaste étendue des territoires livrés au Peuple choisi pour y habiter sous le sceptre heureux et béni de Zorobabel [3]. L'Evêque de Mopsueste ne laisse pas supposer que le Prophète ait pu découvrir autre chose dans son oracle. Même pour l'histoire de Jonas, dont il accepte si nettement le sens typique, voici dans quelle infime mesure Théodore admet la connaissance par le Prophète de la typologie et quelle utilité il assigne à cette connaissance. Les prophètes étaient découragés par l'insuccès de leurs efforts; en dépit des châtiments annoncés et réalisés, les mœurs en Israël ne s'amendaient pas; ils commençaient à trouver leurs fatigues sans résultat, à désespérer de l'avenir. Pour les réconforter, Dieu leur donna d'entrevoir la transformation morale qu'opèrerait la venue du Christ arrachant les hommes aux vices pour les lancer dans la voie de la vertu. C'est dans ce but très spécial qu'il voulut en particulier l'histoire de Jonas [4].

En dépit toutefois de cette reconnaissance très nette de types dans l'Ancien Testament, et de l'union étroite entre les deux Al-

(1) Zacharie 9, 10.

(2) Psaume 71, 5. 8.

(3) Cf. *PG* LXVI, 561.

(4) *PG* LXVI, 324.

liances, si souvent proclamée, néammoins, dans la pratique, l'exemple de Zacharie 9, 10 et du Psaume 71 vient déjà de l'insinuer, Théodore est assez difficile pour reconnaître des types ici ou là. Volontiers, il accorde que les Apôtres ou les Evangélistes ont pu citer tel ou tel texte de l'Ancienne Alliance ou y faire allusion sous forme accommodatice, en raison en quelque sorte de la similitude des faits [1] il est plus réservé pour admettre dans un passage donné un type ou une prophétie au sens typique. Pour l'y décider, il faut d'ordinaire une affirmation claire du Nouveau Testament [2] et encore il s'en faut de beaucoup que cette affirmation soit toujours suffisante.

II

Les Règles d'interprétation scripturaire chez Théodore de Mopsueste

L'un des traits les plus caractéristiques de l'Ecole d'Antioche fut de soumettre l'exégète à des règles précises pour la recherche du sens littéral et pour celle du sens typique. Elle mit ainsi la Bible à l'abri du caprice et de l'arbitraire et elle opposa à l'allégorisme des siècles précédents une réaction salutaire et efficace. Critique interne, critique externe furent par elle réglementées sagement. Elle imposa à l'exégèse le respect de postulats fermes et sûrs : l'accord des deux Testaments, l'analogie de la foi, l'étude de la Tradition et de l'enseignement des Saints Pères [3]. Elle demanda de chercher avant

[1] Cf. *In Psalm.* 21 : « Diviserunt sibi vestimenta usque meam... haec omnia captis hirusolimis a coniuratione Abisalon circa David constat impleta . . Evangelista autem in Deo pro rerum similitudine hoc testimonio usus est sicut et in aliis ostendimus... » Ascoli, loc. citat., p. 159.

[2] Cf. Matth. 12, 40 ; 1, 22 ; Actes 2, 31 ; *PG* LXVI, 557.

[3] Sur le principe de l'analogie de la foi cf. Isidore de Péluse lib. II epist. 249 ; *PG* LXXVIII, 688 ; sur l'étude de la Tradition et la nécessité de tenir compte des données qu'elle fournit cf. St Jean Chrysostome, Homil. III *In II ad Thess.*, cap. III

tout dans le texte sacré le sens voulu par l'auteur inspiré afin de ne pas substituer à la parole divine la sagesse des hommes. Dans les endroits obscurs, elle recommanda d'utiliser le lexique, la grammaire, le contexte — ou bien de comparer avec des passages similaires plus clairs. L'histoire, l'archéologie, la géographie furent tour à tour mises à contribution. En un mot, l'école d'Antioche prit les Livres Saints tels qu'ils se présentaient : elles les étudia en eux-mêmes pour découvrir leur but, apprécier leur contenu — elle les replaça dans leur cadre historique et dans leur milieu, mais elle les prit avec toute l'autorité, avec toute la considération, tout le respect que leur conféraient leur canonicité et la tradition ecclésiastique. L'interprète des Saintes Ecritures se trouva à bénéficier ainsi des efforts dépensés et des résultats accumulés par les siècles qui l'avaient précédé ([1]).

La plupart des traits de cette méthode que nous venons d'esquisser dans ses grandes lignes, nous allons les retrouver dans les règles d'interprétation scripturaire de Théodore de Mopsueste ; quelques-uns seulement ont été négligés par lui, nous les noterons à l'occasion ; ces négligences expliqueront en effet ses erreurs et elles montreront comment une exégèse, entreprise avec la même méthode, a pu être admise par l'Eglise chez Saint Jean Chrysostome ou chez Théodoret et a dû être parfois condamnée chez Théodore de Mopsueste.

§ 1. — Règles d'interprétation de Théodore pour l'explication du sens littéral de la Bible

Avant d'expliquer un passage de la Bible, il faut en premier lieu en établir le texte par une discussion minutieuse des diverses données des versions ou des traductions. Théodore s'est fort peu soucié de cette tâche. Il ne s'en est préoccupé que dans son commentaire des Psaumes et encore ne l'a-t-il fait que d'une façon très restreinte. Tou-

---

(*PG* LXII, 479 et ss.; aussi Homil. III *In Matth.* (*PG* LVII-LVIII, 32-40 ; Théodoret, *In Danielem*, Praefat. *PG* LXXXI, 1256 et ss., Isidore de Péluse, lib. I, epist. 51 ; lib. IV, epist. 99 (*PG* LXXVIII, 214, 1164 et 1165).

([1]) Kihn, *Die antiochenische Schule*, p. 137-148.

tefois, il ne s'est pas contenté comme Saint Jean Chrysostome de citer Symmaque ou Aquila en laissant au lecteur le soin de choisir entre les différentes leçons. Il a indiqué lui-même ses préférences et il les a motivées [1]. En dehors du commentaire des Psaumes, Théodore a négligé dans tous ses autres ouvrages l'établissement du texte sacré. Evidemment, pour mener à bien cette tâche, son ignorance de l'hébreu [2] le mettait dans une infériorité notoire vis à vis d'un critique comme Saint Jérôme et il était heureux pour lui qu'il eut des LXX une si haute estime [3]. Il s'attachait donc, en général, à leur texte qui prenait à ses yeux la valeur d'un original. Une fois pourtant dans l'Evangile de Saint Jean il fait remarquer qu'il faut lire avec les meilleurs exemplaires non pas Béthania mais Béthara [4]. Le cas n'est peut-être pas unique; mais il est excessivement rare. Dans tous ses autres commentaires, si le texte de la version alexandrine lui paraît en opposition avec une autre leçon, avec la traduction syriaque par exemple, on sait qu'il ne rapporte pas ordinairement l'opinion de l'interprète syrien pour l'examiner et peut-être l'accepter mais uniquement pour la réfuter et la condamner [5].

Souvent aussi, si le texte est clair, l'explication littérale de Théodore se borne à répéter la même idée en des termes différents, et son interprétation n'est alors qu'une paraphrase sans grand intérêt et sans aucune originalité. Ainsi en est-il des chapitres V à VIII du commentaire sur Zacharie [6] et des commentaires entiers sur Sophonie [7], sur Malachie [8] et sur St. Jean [9], du moins si l'on en juge par les fragments publiés dans Migne.

Toutefois, là où une difficulté se présente, il l'aborde sans hésiter et, alors, pour la résoudre, il fait appel et à la précision de la

(1) Cf. chapitre III, p. 102, 103.
(2) Cf. chapitre III, p. 96-100.
(3) Cf. chapitre III, p. 100-102.
(4) Cf. *PG* LXVI, 733.
(5) Cf. chapitre III, p. 104, 105.
(6) Cf. *PG* LXVI, 532-552.
(7) Cf. *PG* LXVI, 449-473.
(8) Cf. *PG* LXVI, 597-632.
(9) Cf. *PG* LXVI, 728-785.

grammaire et du lexique et à sa connaissance des Saints Livres. Pour découvrir le sens littéral propre, il détermine la portée exacte des expressions et il en fixe le sens : « Benjamin désigne Juda et Ephraïm les dix tribus » ([1]) ; « Jacob et Israël désignent toute la nation juive » ([2]) — « Israël englobe ici à la fois les prêtres et le peuple » ([3]). — Le « πονηρὸν πνεῦμα », c'est la mauvaise volonté ([4]). Dans l'introduction au Prophète Abdias, les expression « ὅρασις et λόγος » sont longuement expliquées ([5]) etc....

Pour atteindre le sens littéral métaphorique, il examine les diverses locutions bibliques, interpréte les figures, les métaphores : « Le jour du châtiment sera celui de l'invasion étrangère » ([6]). « En deux jours il nous fera revivre, le 3. jour il nous relèvera » indique combien rapide sera la guérison opérée par le Dieu vengeur » ([7]). « Ils se répandent dans la ville, ils s'élancent sur les murs... devant eux la terre tremble, les cieux s'ébranlent, le soleil et la lune s'obscurcissent etc. etc.... ». Joël parle par hyperbole pour causer aux auditeurs une plus grande terreur ; c'est par figure que la terre et les cieux tremblent ; par figure, que le soleil et la lune s'obscurcissent. A la venue de Dieu sur la terre, les hommes seront remplis d'une telle confusion qu'il leur semblera que le ciel tremblera, que le soleil, la lune et les astres ne donneront plus leur lumière tant seront effroyables les maux qu'ils éprouveront ([8]). Pour mieux saisir le sens d'une métaphore ou d'une figure, il compare sans cesse le langage

([1]) Cf. *PG* LXVI, 153.

([2]) Cf. *PG* LXVI, 188.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 597.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 193.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 308-309 ; on peut consulter encore *PG* LXVI, 352, 368, 280, 289, 653, 257, 261, 280, 313. D'ailleurs, nous avons réuni en un appendice (appendice III) à la fin du présent chapitre toute une série d'exemples, qui permettront de se faire rapidement une idée de la méthode d'interprétation scripturaire chez Théodore de Mopsueste.

([6]) Cf. *PG* LXVI, 156.

([7]) Cf. *PG* LXVI, 160.

([8]) Cf. *PG* LXVI, 221, 224. Cf. encore *PG* LXVI, 156, 228, 229, 231, 233, 248, 249, 264, 268, 280, 288, 349, 357, 368, 452, 461, 508, 532, 572, 573, 577, 589, 592, 689, 696.

des écrivains sacrés ([1]), examine comment ils rendent habituellement telle ou telle idée ([2]), indique la signification spéciale du nombre sept ([3]) du mot νίπτεσθαι dans l'Ecriture ([4]), ou bien il note soigneusement les échanges de temps usités dans la Bible, l'impératif, le passé employés pour le futur ([5]) et le futur pour le passé ([6]).

Enfin, dans l'intérêt du sens littéral et du sens métaphorique, il tient le plus grand compte du contexte, du lien des diverses idées entre elles, de l'ensemble des oracles prophétiques. Jamais une prophétie n'a pu en contredire une autre ([7]). A tous ces principes énoncés, et appliqués par Théodore pour découvrir le sens grammatical de la Bible, on ne saurait qu'applaudir. S'il y eut été constamment fidèle, il n'eut pas rejeté le Cantique des Cantiques. Les Baisers et les Parfums de ce Livre Sacré ne l'auraient pas scandalisé ([8]), il y aurait vu des figures, des métaphores, comme il fit d'ailleurs pour le Psaume « Eructavit », l'un des quatre qu'il a interprétés au sens messianique. Théodoret eut raison de lui reprocher dans son prologue au Cantique des Cantiques d'avoir méconnu en cette circonstance le caractère du style de l'Ancien Testament qui aime à donner son enseignement sous forme de figure et de parabole ([9]).

Même dans l'interprétation des métaphores bibliques, les Antiochiens s'étaient astreints à l'observation de certaines règles. Ils ne devaient abandonner le sens littéral métaphorique que s'ils y étaient invités par le style, par le contexte et surtout par les passages si. milaires. La pratique de St. Jean Chrysostome est là pour le prouver- Il a bien soin de noter dans l'explication du Chapitre 5 du Prophète Isaïe qu'il n'est pas en notre pouvoir d'interpréter à notre guise les passages de l'Ecriture qui sont d'apparence métaphorique. Ainsi Isaïe

([1]) Cf. *PG* LXVI, 425, 428, 453, etc., etc.
([2]) Cf. *PG* LXVI, 596, 692, etc., etc.
([3]) Cf. *PG* LXVI, 377, 380, 525, 528, etc.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 677.
([5]) Cf. *PG* LXVI, 225, 332, 733 etc., etc.
([6]) Cf. *PG* LXVI, 545.
([7]) Cf. *PG* LXVI, 620.
([8]) Cf. Chapitre IV, Le canon de Théodore de Mopsueste, p. 134-137.
([9]) Cf. *PG* LXXXI, 32, 33.

a accumulé les expressions figurées: vigne, haie, pressoir, il en a donné le sens et les a interprétées lui-même [1]. Ezéchiel imite son exemple dans l'allégorie du grand aigle et Saint Jean Chrysostome conclut: « Nulle part l'Ecriture Sainte ne s'écarte de cette loi, elle donne toujours la clef des allégories qu'elle emploie, voulant de la sorte empêcher les esprits avides de telles figures d'errer au hasard et sans but, de s'égarer dans leurs propres imaginations » [2]. Or si Théodore était resté fidèle à cette loi, qu'il dut apprendre lui aussi de Diodore, il n'aurait pas donné une explication repréhensible du Glaive de feu et des Chérubins au chapitre 3 de la Genèse [3].

Le sens littéral, soit propre soit métaphorique une fois déterminé, Théodore fait appel, souvent avec bonheur, à l'histoire et aux sciences annexes pour redonner de la vie aux oracles sacrés; il excelle généralement à placer un livre dans son milieu. Pour s'en rendre compte, on n'a qu'à consulter ses diverses introductions du commentaire sur les Petits Prophètes ou encore, dans son ouvrage sur les petites épîtres de Saint Paul, le prologue de l'Epître aux Ephésiens [4]. Dans l'Ancien Testament, il examine tour à tour le siècle où a vécu le prophète, les rois qui règnaient alors, la situation d'Israël ou de Juda vis à vis de l'éternel ennemi: l'Assyrien ou le Babylonien; les diverses influences subies par le prophète, ses relations avec ses prédecesseurs, en particulier avec David. Au début du commentaire sur Aggée, on trouve même un résumé de toute l'histoire prophétique [5]; on peut lire aussi, à propos du Psaume 54, un précis de l'histoire juive depuis le retour de la captivité jusque sous les Séleucides [6]. De semblables aperçus historiques sont déjà précieux pour expliquer l'ensemble d'un écrit; Théodore, néanmoins, fait encore davantage. En lisant chaque ligne du texte sacré, il a, sans cesse, l'histoire devant les yeux, parfois celle du passé ou du présent plus souvent

(1) Cf. *PG* LVI, 60.
(2) Cf. *PG* LVI, 60.
(3) Cf. Chapitre VI, p. 190-192.
(4) Cf. Swete, loc. citat., T. I, p. 112-118.
(5) Cf. *PG* LXVI, 473-477.
(6) Cf. *PG* LXVI, 673.

celle de l'avenir, surtout celle de la captivité. Il est de ceux pour qui les Prophètes ont avant tout parlé de l'avenir; et qu'il s'agisse de David ou bien de Malachie, il ne fait pas difficulté pour rapporter à la période machabéenne des passages de leurs écrits, composés pourtant longtemps auparavant ([1]). Pour mieux faire saisir cette façon de procéder, donnons quelques exemples pris çà et là dans ses œuvres.

« Les Prêtres ont caché la voie ». Théodore explique le verbe « ont caché » par allusion au procédé dont usèrent Lévi et Siméon pour venger l'outrage fait à leur sœur par les habitants de Sichem » ([2]).

La loi, qui défendait les contacts entre les Juifs et les Païens sert à Théodore pour expliquer comment Israël a pu pécher en se mêlant aux autres nations ([3]).

« Je vous ferai habiter » est pour « Je vous ai fait habiter ». Ces paroles visent le passé d'Israël et non son avenir. Osée fait allusion à l'époque où Yahweh fit habiter sa nation privilégiée dans la Terre Promise après la sortie d'Egypte » ([4]).

« J'aurai compassion de la Maison de Juda et je les sauverai par Yahveh ». Cet oracle se réalisa quand l'Ange du Seigneur extermina 180.000 Assyriens et délivra ainsi Jérusalem ([5]).

« Plaidez contre votre mère; Plaidez, car elle n'est plus ma femme et moi je ne suis plus son mari ». Ce changement de noms indique

([1]) Cf. Psaume 5, David prophétise au sujet du peuple conduit captif à Babylone par Nabuchodonosor (Ascoli, p. 40); Psaume 22, par ce Psaume David prédit le retour de la captivité (Ascoli, p. 161) Psaume 30, David prophétise en quels termes priera le peuple captif à Babylone pour obtenir sa délivrance et quels maux il souffrira (Ascoli, p. 182) Psaume 40. Dans ce psaume sont annoncées la maladie et la guérison d'Ezéchias (Ascoli, p. 234). Psaume 54. Le prophète David a composé cette hymne pour servir de prière au grand prêtre Onias (Ascoli, p. 290, 291). Psaume 68, écrit sous l'inspiration prophétique, ce psaume est la prière qui convient aux personnes et aux événements de l'époque machabéenne (Ascoli, p. 343). De même, les psaumes 73, 78, 79 (Ascoli, p. 372, 408, 412) etc., etc.

([2]) Cf. *PG* LXVI 164.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 168.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 197.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 132.

des faits. La Mère, d'après Osée, serait la synagogue des Juifs. Autrefois fiancée, puis mariée à Yahweh par une Providence remarquable, elle a été par lui tirée d'Egypte puis conduite au désert pour y être formée à la piété. L'épouse infidèle, c'est Israël que Yahweh enverra en captivité pour ne plus voir son abomination. Il la rendra telle qu'elle était quand, en Egypte, il la prit en affection à l'époque de sa naissance. A cause de son infidélité, il l'accablera de maux inévitables, guerre, captivité, etc. ... Les menaces contre la Prostituée visent toujours l'avenir historique d'Israël ([1]).

« Va encore et aime une femme qui est aimée d'un amant. L'adultère de la femme épousée symbolise l'adultère d'Israël, indique le châtiment des dix tribus et vise également Juda qui unissait le culte des idoles au culte du Vrai Dieu ([2]).

« Après cela les enfants d'Israël se convertiront et chercheront de nouveau Yahweh ». Ces paroles se réaliseront, après la captivité, quand les Juifs seront réunis sous le sceptre de Zorobabel, issu de la race de David ([3]).

D'autres fois, pour éclairer le texte sacré, Théodore invoque les usages du temps ([4]). « Puise ta provision d'eau pour le siège ». Nahum fait allusion aux fossés qu'on remplissait d'eau au moment d'un siège. Dans les villes fortifiées, ces fossés se trouvaient tout autour des remparts ([5]) — ou bien il se sert de l'histoire naturelle ». « Ephraïm est devenu comme une colombe simple et sans intelligence ». « On parle ainsi de la colombe, dit Théodore, parce qu'elle se laisse enlever ses petits et fait néanmoins son nid à la même place » ([6]). Il recourt aussi à la géographie ([7]). « Arabia antiquis temporibus non illa quae nunc nominatur sola erat; sed et solitudo omnis et illae partes quae circa solitudinem habitabantur; nec non et Aegypti pars

([1]) Cf. *PG* LXVI, 133, 136, 137.
([2]) Cf. *PG* LXVI, 144.
([3]) Cf. *PG* LXVI, 145 et appendice III. p. 223-230.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 273, 297, 421, 433, 697.
([5]) Cf. *PG* LXVI, 421.
([6]) Cf. *PG* LXVI, 168 et encore, 637.
([7]) Cf. *PG* LXVI, 265, 420, 516, 733.

non modica in qua et locus erat ille in quo habitabant Israhelitae eo in tempore quo commorabantur in Aegypto » ([1]). Néanmoins, en général, il n'aime pas dans ses commentaires s'attarder aux identifications topographiques un peu délicates. Il a tôt fait de traiter de vaines curiosités les recherches ou les hypothèses de ce genre ([2]).

Si, au cours de ses commentaires, Théodore se trouve en conflit avec des prédécesseurs, qu'ils soient hérétiques comme les Apollinaristes ou les Ariens — ou bien orthodoxes comme certains Allégoristes — il ne s'en soucie nullement. Il ne s'attarde pas à polémiquer contre eux. S'ils préfèrent la version syriaque aux LXX, ils s'entendent dire parfois de dures vérités et en des termes qui manquent souvent de mesure ([3]). Dans ce cas, il emploie contre eux le langage dont il se sert contre les Allégoristes. Toutefois, en général, le ton de sa polémique, quand il discute une interprétation exégétique, est plutôt modéré. Il prend corps a corps l'opinion rejetée, il l'examine sous toutes ses faces et donne ses raisons de ne pas s'y rallier. Nous avons recueilli dans ses œuvres trois passages saillants; ils permettront de se rendre compte de la façon dont Théodore conduit une discussion scripturaire : « Alors lui apparut du Ciel un ange qui le fortifiait » ([4]). Dans la circonstance Théodore réfute l'Empereur Julien. L'Apostat disait : Les disciples dormaient dans le voisinage, comment ont-ils donc pu renseigner St Luc sur l'apparition de l'Ange ? St Jean a été plus sage ; Il n'avait rien vu, il n'a rien écrit. A l'objection, Théodore répond : Luc a pu être renseigné de bien des manières sur la présence de l'ange ; ou par Pierre et les fils de Zébédée, qui étaient présents à la prière de Jésus ([5]) ou par Jésus lui-même après la résurrection pendant les 40 jours qu'il vécut avec ses disciples ; quant à St Jean, quoique connaissant l'événement, il a pu ne rien vouloir écrire pour éviter de répéter ce qu'avait dit St Luc. D'ailleurs, tous les disciples pouvaient ne pas dormir à la fois ; donc ils

([1]) Cf. SWETE, loc. citat., T. I, p. 80, 81.

([2]) Cf. *PG* LXVI, 300, 329, 417, 420.

([3]) Cf. Théodore et la version syriaque, p. 104, 105.

([4]) Cf. *In Lucam* 22, 43. *PG* LXVI, 724, 725.

([5]) Cf. MATTH. 26, 37 ; MARC. 14, 33.

pouvaient apercevoir l'ange. Pour voir et pour entendre ils n'étaient pas loin. Le sommeil ne les gagna qu'après un certain temps. Enfin, dans une nuit éclairée par une pleine lune, les disciples ont pu remarquer l'ange d'autant plus facilement que Jésus priait pour la 3. fois et les avait éveillés pour prier avec lui ([1]). Supposé même qu'ils n'aient rien vu, Jésus a pu, avant son Ascension, les instruire de ce qui s'était alors passé pour les exciter à mieux prier.

Ailleurs, il s'agit de la Pécheresse qui oignit la tête de Jésus et des divergences reprochées aux Evangélistes à cette occasion dans leurs divers récits ([2]). St Matthieu n'a dit ni quelle fut cette femme ni que ce fut Juda qui blâma cette prodigalité. Il a mis le reproche sur les lèvres de tous ses disciples. Jean a été plus complet dans son récit; il n'a pas oublié le nom de la Pécheresse et il a montré pourquoi le Traître avait tenu un tel langage. Il faut noter également que, selon St Matthieu, le parfum avait été répandu sur la tête, selon St Jean, sur les pieds essuyés ensuite par Madeleine, avec ses cheveux. Que conclure de tous ces détails contradictoires? Sinon que les Evangélistes ont voulu se compléter; l'un a parlé de la tête et l'autre des pieds pour que rien ne soit omis. Certains interprètes prétendent qu'il ne s'agit pas de la même femme dans St Matthieu, dans St Marc et dans St Luc; que ceux que ces divergences peuvent intéresser aillent consulter ces interprètes.

Enfin, dernier exemple, quelques uns prétendaient que les Prophètes infidèles à leur mission, n'avaient pas osé reprendre Osias ([3]). Théodore lave les Prophètes de cette grave accusation. Certains prétendent que le roi Osias ne fut pas repris par les Prophètes lorsqu'il s'ingéra dans les fonctions du Sacerdoce et que, pour ce motif, l'esprit prophétique fut ravi à tous. L'affirmation me paraît tout à fait fabuleuse, car Osée, Isaïe, Amos ont parlé sous Osias; comment affirmer dès lors que la force prophétique manqua sous Osias? D'ailleurs un prophète n'est jamais infidèle à sa mission. Si donc ayant reçu l'or-

([1]) Cf. Matth. 26, 43.

([2]) Cf. *In Iohann.* 12, 3; *PG* LXVI, 765.

([3]) Cf. *In Amos* Praefat. *PG* LXVI, 245.

dre de châtier Osias, il ne l'a pas fait, il faut admettre qu'il a agi ainsi pour obéir à une lumière divine et non par crainte du roi.

Pour l'apparition de l'ange au Jardin de l'Agonie, Théodore a polémiqué contre Julien l'Apostat; contre des interprètes anonymes, il a revendiqué la véracité des Evangélistes. Dans son introduction sur Amos, nous le voyons aux prises, cette fois, non plus avec des hérétiques, mais avec des orthodoxes et, qui plus est, avec un ami, avec St Jean Chrysostome. En effet, dans son homélie sur le chapitre 6 d'Isaïe (1) le grand orateur avait écrit: le châtiment, qui avait fondu sur Osias, s'étendit en partie au peuple parce qu'il avait méprisé les lois du Seigneur et n'avait pas vengé l'honneur du Sacerdoce outragé. Comment le peuple eût-il part au châtiment? La prophétie lui fut retirée, Dieu gardait le silence et ne rendait plus d'oracle. Cet exemple n'est d'ailleurs pas le seul où il nous soit donné de voir Théodore négliger ou combattre l'opinion de ses contemporains ou de ses prédecesseurs orthodoxes en matière exégétique. Quand ils ne sont pas de son avis, il ne se demande pas un seul instant s'il ne serait pas lui-même dans l'erreur; il n'hésite pas à les attaquer (2). Lorsqu'il pose en principe que l'Ancien Testament ne connut jamais la Trinité, le Fils de Dieu et l'Esprit Saint, il combat Apollinaire sans doute qui avait admis la connaissance du Fils par Daniel, mais il combat aussi Saint Hippolyte qui avait partagé ce sentiment. Dans Zacharie 1, 8, il traite sévèrement ceux qui osent prétendre que le cavalier monté sur un cheval roux désigne le Fils de Dieu. Or, dans la circonstance, il est en opposition avec Eusèbe de Césarée (3) et St Jérôme, peut-être même aussi avec Origène, St Hippolyte et Didyme l'Aveugle, qui commentèrent Zacharie, si l'on s'en rapporte aux paroles de St Jérôme dans la préface de son commentaire sur ce Prophète (4). Dans son interprétation de Michée (4, 1-3) (5) et de Zacharie (9, 9) (6), Théodore se sépare encore de

(1) Cf. *In Isaiam,* cap. VI; *PG* LVI, 67 et ss.

(2) Cf. *PG* LXVI, 246, 364, 501, 556 etc.

(3) Cf. *HE* Lib. I, cap. 2, 3; *PG* XX, 53-76.

(4) *In Zachar.* Praef. *PL* XXV, 15, 16.

(5) Cf. *PG* LXVI, 364.

(6) Cf. *PG* LXVI, 556-557.

nombreux Pères orthodoxes. De même, dans ses explications sur les épîtres de Saint Paul ([1]). L'on comprend dès lors que le Pape Vigile dans une lettre à l'Empereur Justinien ait pu appeler Théodore de Mopsueste l'adversaire des Saints Pères « Sanctorum Patrum adversarium » ([2]). L'on comprend ce jugement sévère de Léonce de Byzance: « Ουτος ὁ μικρός ἐπὶ πάσης παρεξηγήσεως τῶν θείων Γραφῶν, σκώπτων καὶ διασύρων τοὺς πόνους τῶν εἰς αὐτὰς κεκμηκότων ἱερῶν διδασκάλων, οὐκ ἐπαύσατο » ([3]). Et Théodoret dans son Prologue sur le Cantique a raison de dire son indignation contre ces soi-disant maîtres de la Sagesse et de l'Esprit qui ne se sont pas donné la peine de remarquer que les Saints Pères avaient placé le Cantique des Cantiques au nombre des Ecritures divines et, en le canonisant, avaient prouvé qu'ils le jugeaient digne de l'Eglise ([4]).

Est-ce à dire pourtant que Théodore de Mopsueste n'ait jamais invoqué l'autorité des Pères? Non. Dans une polémique contre Apollinaire conservée en syriaque et publiée par Sachau, il cite en témoignage Hégésippe, Eusèbe, St Justin pour montrer que l'appellation d'Homme convient au Fils ([5]). Mais il s'agit dans la circonstance d'une doctrine christologique, non d'une interprétation exégétique. Ce seul exemple, alors même qu'on en pourrait glaner dans son œuvre un ou deux autres analogues, ne pourrait suffire pour atténuer le jugement porté sur lui par le Pape Vigile et Léonce de Byzance. En théorie, Théodore admet l'autorité des Pères et des Conciles; en pratique, dans son exégèse, il n'en tient jamais compte. Il est rigoureusement et strictement personnel. Il a trop confiance en lui et c'est là, peut-être, la source principale de ses erreurs. En particulier, dans l'interprétation des prophéties messianiques, s'il avait regardé autour de lui, s'il s'était donné la peine de considérer avec l'attention qu'el-

([1]) Constamment dans son commentaire sur St Paul Théodore est en conflit avec ses prédécesseurs. Cf. *In Rom.* 11, 7; 14, 17; *Gal.* 2, 6, 9; 4, 24; *Ephes.* 1, 12; *Philipp.* 3, 16; 4, 3; *Col.* 1, 15; 4, 16 etc., etc.

([2]) Cf. Mansi, *Concil. Nova Collect.* T. IX, col. 351.

([3]) Cf. *PG* LXXXVI, pars prior, 1364.

([4]) Cf. *PG* LXXXI, 27, 28, 31.

([5]) Cf. Sachau, loc. citat., p. 41 et 42.

les méritaient les opinions de ses prédécesseurs, il se serait certainement rendu compte qu'en annihilant les prophéties messianiques, qu'en les supprimant totalement ou en les transformant en de simples accommodations, il se mettait en marge de la tradition catholique et s'exposait à errer dans la Foi.

§ 2. — Règles d'interprétation de Théodore pour l'explication du sens typique de la Bible

Pour découvrir le sens typique des Saintes Ecritures les Antiochiens avaient posé les trois principes suivants :

a) Il doit y avoir entre le type et l'antitype une certaine ressemblance (1).

b) Il faut rapporter au Christ et au Royaume messianique tout ce qui d'après la méthode historico-grammaticale ne peut se rapporter qu'à eux.

c) Il ne faut leur rapporter les autres passages des Ecritures, qui conviennent aussi à des personnes ou à des événements de l'Ancien Testament, que si l'on y est invité par une citation du Nouveau Testament.

Une faute contre les deux derniers principes était également très grave puisqu'elle pouvait conduire soit à un rationalisme mitigé, soit à un allégorisme exagéré.

(1) Cf. St Jean Chrysostome sur les rapports du type et de l'antitype *PG* LIII, 528-529 et surtout *PG* LI, 247 in illud : « Nolo vos ignorare » n. 4. Voici en quels termes s'exprime Saint Jean Chrysostome : « Il ne faut pas en effet que celle-ci (la figure) diffère entièrement de celle-là (la vérité) ce ne serait plus une figure. Il ne faut pas non plus qu'elle l'égale d'une manière complète puisque la figure alors ne serait pas autre chose que la vérité . . . En quoi consiste donc la ressemblance de la figure et de la vérité ? En ce que je le répète tous sans exception reçoivent le même bienfait de part et d'autre, que de part et d'autre nous voyons de l'eau, que les hommes sont des deux côtés affranchis de la servitude, mais non de la même servitude... Et ne vous étonnez pas si votre sort est incomparablement meilleur et plus parfait. Il est dans la nature de la vérité de l'emporter à tous égards sur la figure, sans opposition néanmoins et sans lutte ». On peut aussi consulter Théodoret *PG* LXXXII, 101, 105.

A) Nous trouvons maintes fois affirmée chez Théodore de Mopsueste la nécessité d'une ressemblance entre le type et l'antitype. Il se plait à constater cette ressemblance dans la sortie d'Egypte et le sang de l'Agneau Pascal, dans les victimes de l'Ancienne Loi, dans le serpent d'airain, dans l'histoire de Jonas, dans la Terre Promise; là où il ne croit pas la trouver il refuse à l'oracle tout sens typique. Il ne faut pas chercher ailleurs le secret de son interprétation de Michée 4, 1-3. Que certains aient voulu voir, dans ces versets, une description du bonheur d'Israël au retour de la captivité, Théodore l'accepte bien volontiers; mais ce qu'il ne peut admettre, c'est qu'on ait voulu voir dans ce passage un type des faits contemporains du Christ. Aurait-on oublié par hasard qu'il faut une certaine ressemblance entre le type et l'antitype: « δήλου γε ὄντος ὡς ἅπας τύπος μίμησιν ἔχει τινὰ πρὸς ἐκεινο οὗπερ λέγεται τύπος » ([1]). Et a-t-on saisi combien ces paroles « de Sion sortira la loi et de Jérusalem la parole de Yahweh » sont éloignées de celles du Christ à la Samaritaine: « Femme, croyez-moi, l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne, ni dans Jérusalem que vous adorerez le Père? » ([2]) ajoutant aussitôt pour montrer l'indépendance du culte vis à vis d'un lieu quelconque « l'heure approche et elle est déjà venue, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en verité » ([3]). Parlant du retour de la Captivité, le Prophète a pu dire « de Sion sortira la Loi et de Jérusalem la parole de Yahweh », les Israélites alors rétablis dans Sion, purent reprendre leur culte, avec toutes ses exigences légales — mais il n'a pu parler en ces termes du royaume du Christ, dont la note dominante fut de permettre, à tous et en tous lieux, l'adoration du Père en esprit et en vérité ([4]).

B) Théodore pose un principe bien délicat pour pouvoir rester toujours fidèle à la seconde règle en usage chez les Antiochiens. Il prescrit de ne jamais donner à un mot une signification que ne pouvait connaître l'auteur inspiré. Une telle ligne de conduite, ad-

([1]) Cf. *PG* LXVI, 364.
([2]) Cf. Jean 4, 21.
([3]) Cf. Jean 4, 23.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 364-365.

mise dans toute la Bible sans aucune exception, appliquée avec le tempérament ardent et porté aux extrêmes que nous lui connaissons, ne pouvait manquer d'être des plus dangereuses pour le maintien des prophéties messianiques et pour la découverte du sens typique. Dieu n'était pas tenu de faire connaître aux auteurs inspirés le sens plein des mots qu'ils écrivaient sous l'influence divine. Théodore lui-même en convient fréquemment; il admet que les Prophètes n'ont eu du sens typique qu'une connaissance très obscure ([1]). Eriger en principe absolu de ne jamais donner à un mot un sens ignoré des auteurs inspirés est donc à la fois de sa part une erreur et une contradiction. Si Théodore n'avait pas appliqué aussi strictement cette règle, fort juste en soi, à l'égard du Fils de Dieu ou du Saint Esprit dans l'Ancienne Alliance, il est probable, pour ne pas dire certain, qu'il aurait donné à un plus grand nombre de prophéties un sens messianique soit littéral soit typique et qu'il n'aurait pas appliqué à Zorobabel ou à Ezéchias des oracles qui ne pouvaient les concerner.

C) Enfin reste le troisième principe, mis en honneur à Antioche, pour la découverte du sens typique; Théodore y est fidèle en ce sens qu'il n'interpréte jamais au sens typique un passage pour lequel il ne trouve pas des indications claires et précises dans le Nouveau Testament. Il est trop l'adversaire des Allégoristes pour agir autrement. Mais il y déroge souvent, car il se garde bien d'expliquer au sens typique tous les textes de l'Ancien Testament, interprétés comme tels par le Nouveau ([2]). Et c'est pourquoi il n'a pu éviter dans son exégèse un certain rationalisme dont l'école d'Antioche l'eût préservé, s'il eût été toujours fidèle à ses principes. Evidemment, quand on parle du rationalisme de Théodore de Mopsueste, il ne faut pas prendre cette expression au sens moderne du mot. Théodore a cru à la divinité de la Révélation, et si sa foi christologique ne fût pas à l'abri de toute erreur, néanmoins il eut des croyances profondes et une piété sincère. Il n'a jamais hésité à admettre le surnaturel, à s'incliner devant le miracle, quand il lui a apparu comme

([1]) Cf. La Théorie des sens bibliques chez Théodore, p. 177 et ss.

([2]) Cf. *In Malach.* 3, 2. 5 par exemple *PG* LXVI, 620, 621, 624.

évident. Ainsi, dans l'histoire de Jonas, il a accepté la réalité historique des faits et n'a pas songé un seul instant, pour se dérober au prodige, à voir dans ce récit une fable païenne adaptée au monothéisme. Dans la conservation et la délivrance du Prophète, il a reconnu la main de Dieu. Contre les Allégoristes, il a toujours maintenu la véracité des récits bibliques et a su rejeter sur de mauvais interprètes les invraisemblances ou les contradictions qu'on se plaisait à lui objecter. Enfin, à travers tout l'Ancien Testament, il a perçu un large courant prophétique ; constamment sous l'inspiration du Divin Esprit, il a fait annoncer à David les événements des temps postérieurs et nous ne devons pas oublier que certaines prophéties messianiques ont été entendues par lui au sens littéral le plus strict et que sa théorie du sens typique suppose dans l'Ancienne Alliance la permanence du fait prophétique. Traiter de rationaliste, sans aucun terme d'atténuation ou d'explication, celui qui soutenait une telle doctrine serait d'une souveraine injustice, car les œuvres de Théodore fourniraient d'excellents arguments pour réfuter les modernes négateurs de la prophétie, du miracle et du surnaturel. Théodore n'était pas des leurs ; ils n'ont pas le droit de le revendiquer comme l'un de leurs ancêtres.

Le seul tort de l'Evêque de Mopsueste, et nous devons reconnaître qu'il fut grave, ce fut de réagir trop violemment contre les excès des Allégoristes. Emporté sans doute par sa nature ardente et passionnée, il est allé trop loin en sens contraire. Il a couvert ses yeux comme d'un voile épais ; il a abusé d'une explication froidement grammaticale ou historique ; semblable aux Juifs, il a lu la lettre et n'a pas toujours découvert l'esprit qui lui donnait la vie. Par crainte de raconter des fables, de radoter à l'occasion de nos Saints Livres, il a réduit le nombre des prophéties messianiques littérales et typiques, et il a interprété la plupart d'entre elles κατ᾽ ἔκβασιν c'est à dire selon une certaine similitude d'événements. Pour ce motif, et en ce sens, on peut dire que l'exégèse de Théodore de Mopsueste fut entachée de rationalisme (1).

(1) L'herméneutique de Théodore de Mopsueste a de nombreux traits de ressemblance avec celle d'Adrien. Cf. GOESSLING, *Adrians* Εἰσαγωγή p. 44-46. Tous

APPENDICE III

Nous avons recueilli dans les œuvres de Théodore de Mopsueste quelques exemples caractéristiques de l'application de la méthode historico-grammaticale. Nous croyons utile de les réunir ici. Grâce à ces divers extraits on pourra se faire assez rapidement une idée de la méthode d'interprétation des Saintes Ecritures dite antiochienne.

Nous montrerons d'abord :

A) comment s'y prit Théodore pour découvrir le sens grammatical strict.

B) ensuite, comment il essaya d'éclaircir le texte biblique par l'histoire et les autres sciences annexes.

A) **Découverte du Sens Grammatical**

1° *Théodore s'attacha en premier lieu à déterminer la portée exacte des expressions imprécises:*

Benjamin désigne Juda et Ephraïm les dix tribus (*PG* LXVI, 153).

Jacob et Israël désignent toute la nation Juive (*PG* LXVI, 188).

« Le Reste de Joseph » indique les dix tribus, on les désigne par celle de Joseph parce qu'elle était la plus importante (*PG* LXVI, 280).

« Maison de Jéroboam » signifie tout le Royaume (*PG* LXVI, 289).

A propos de Lachis, le prophète vise tout Juda ; à propos de Samarie, il avait visé précédemment tout Israël (*PG* LXVI, 352).

---

les deux se préoccupent avant tout de fixer le sens des mots et des particules, de noter les changements de temps, de déterminer le sens littéral par l'étude du contexte, des particularités du style des Ecritures etc., etc. Enfin Adrien comme Théodore attaque souvent les Allégoristes. Cf. Εἰσαγωγή, p. 130, 133.

« Fille de Sion » désigne Jérusalem selon l'habitude de la Bible (*PG* LXVI, 368).

« Israël » englobe à la fois ici les Prêtres et le Peuple (*PG* LXVI, 597).

« Sion » désigne la Jérusalem céleste, comme nous l'a enseigné le bienheureux Paul (*PG* LXVI, 653) etc. etc...

Ou bien à donner soit le sens littéral des mots, soit la signification qu'ils recevaient du contexte:

« πονηρὸν πνεῦμα » c'est la mauvaise volonté (*PG* LXVI, 192).

« Parce qu'ils vendaient le juste à prix d'argent ». Le Juste ici n'est pas l'homme doué de vertus. C'est celui qui a le bon droit pour lui et auquel la vénalité des magistrats fait perdre les procès (*PG* LXVI, 257).

Le mot « σκύμνον » désigne le lion (*PG* LXVI, 261).

« Vous qui faites tort aux pauvres à la porte » parce que vous vous laissez corrompre et ne rendez pas vos arrêts conformément à l'équité (*PG* LXVI, 280).

Dans l'introduction au prophète Abdias les expressions « ὅρασις » et « λόγος » sont longuement expliquées (*PG* LXVI, 308, 309).

Il en est de même des mots « μὴ ἐπίδῃς » et « μεγαλοῤῥη μονήσῃς » (*PG* LXVI, 313) etc. etc.

Col. 1, 16. Il ne dit pas par Lui mais en Lui (Cf. Swete I, p. 267). Cf. aussi in Roman, 10, 18 (*PG* LXVI, 849). In Galat. 3, 14. (Cf. Swete, I, p. 44).

Col. 1, 16. Pour réfuter l'opinion de ceux qui prétendent que St Paul a écrit une épître aux Laodicéens, il fait remarquer: l'Apôtre dit « ex Laodicia » et non « ad Laodicenses ». (Cf. Swete I, p. 311).

Rom. 6, 21. Cette phrase « quem ergo fructum habuistis » doit être lue avec un point d'interrogation. (Cf. *PG* LXVI, 804).

Rom. 7, 21. Les deux phrases « invenio igitur legem mihi volenti facere bonum » et « quoniam mihi malum adiacet » doivent être distinguées l'une de l'autre, car elles ont chacune, prises isolément, un sens complet. (Cf. *PG* LXVI, 816. Cf. aussi in Rom. 7, 19 *PG* LXVI, 813; in Rom. 11, 7 *PG* LXVI, 852).

Les expressions « Chair, Loi » sont souvent employées dans Saint Paul et parfois avec des acceptions très diverses ; aussi Théodore ne manque jamais d'indiquer le sens exact du terme dans le texte qu'il commente (Cf. *PG* LXVI, 790 pour le mot « Loi » ; *PG* LXVI, 806, 866 pour le mot « chair » SWETE I, p. 35, 94, 98). Dans son introduction au commentaire sur les petites épîtres de St Paul, Swete a énuméré toute une liste de mots dont Théodore s'applique à déterminer la signification précise. (T. I, p. LX). En raison du grand soin que met Théodore à comprendre dans toutes ses nuances la terminologie paulinienne, son commentaire ressemble souvent à un travail de grammairien et a un aspect sévère et sec.

2° *Il explique les diverses locutions bibliques, les figures, les métaphores.*

PSAUME 9. « quae quidem verborum conversio per interpretationis quae de ebreo in graecum facta est necessitatem saepe continguit ». (ASCOLI loc. citat. p. 78).

PSAUME 15. « Unde ille magis sensus qui de syro sive ebreo nascitur est sequendus. (ASCOLI; loc. citat. p. 119).

PSAUME 30. Cette énumération « anima mea et venter meus » exprime énergiquement la misère. (ASCOLI, loc. citat. p. 184).

PSAUME 39. L'Ecriture a coutume de répéter les mots pour leur donner une signification plus expressive (ASCOLI, loc. citat. p. 229). Souvent aussi l'Ecriture parle au figuré. ROM. 8, 26. (*PG* LXVI, 828, 829).

PSAUME 59. « Potasti nos vino compunctionis ». Le vin dans l'Ecriture désigne souvent un grand fléau. (ASCOLI loc. citat. p. 312).

« Le jour du châtiment sera celui de l'invasion étrangère » (*PG* LXVI, 156).

« En deux jours, il nous fera revivre; le troisième jour, il nous relèvera » indique combien rapide sera la guérison opérée par le Dieu vengeur (*PG* LXVI, 160).

« Ils se répandent dans la ville, ils s'élancent sur les murs..... devant eux la terre tremble, les cieux s'ébranlent, le soleil et la lune s'obscurcissent etc. etc. » Joël parle par hyperbole pour causer aux

auditeurs une plus grande terreur. C'est par figure que la terre et les cieux tremblent, par figure que le soleil et la lune s'obscurcissent. A la venue de Dieu sur la terre les hommes seront remplis d'une telle confusion qu'il leur semblera que le soleil, la lune et les astres ne donneront plus leur lumière, tant seront effroyables les maux qu'ils éprouveront (*PG* LXVI, 221, 224).

La sauterelle, le yelek, le chasil, le Gazam désignent les ennemis. (*PG* LXVI, 228).

« Le soleil se changera en ténèbres et la lune en sang ». Encore ici le changement n'existera que dans l'imagination des spectateurs en raison de la gravité des maux soufferts. (*PG* LXVI, 229, 232).

« J'assemblerai toutes les nations » non pas en ce sens que Dieu se mettra à leur tête pour les conduire, mais en ce sens qu'il leur permettra d'accomplir leurs mauvais desseins. (*PG* LXVI, 233).

« Yahweh rugit de Sion ». Le prophète parle sur une terre païenne. Il veut montrer par cette expression que c'est toujours de Sion, c'est à dire du vrai Dieu et non des démons honorés à Béthel, que lui vient son inspiration et sa connaissance de l'avenir. (*PG* LXVI, 248).

« A cause de trois crimes de Damas et à cause de quatre » c'est à dire à cause de nombreux crimes. (*PG* LXVI, 249).

« Comme le berger arrache de la gueule du lion deux jarrets et un bout d'oreille ». Cette expression indique quelle sera la barbarie des invasions assyriennes auxquelles peu d'Israélites échapperont. Ici, évidemment, l'histoire éclaire l'image du texte sacré. (*PG* LXVI, 264).

« Amenez... tous les trois jours vos dîmes ». Ces paroles nous indiquent soit la fréquence des sacrifices, soit un rite spécial observé dans le culte des idoles. (*PG* LXVI, 268).

« Vous avez porté la tente de Moloch » c'est à dire vous avez porté le temple de votre idole. (*PG* LXVI, 280).

« Je vous déporterai par delà Damas » c'est à dire dans des lieux très éloignés. St Etienne dans les Actes a précisé les termes employés par Amos en disant « au delà de Babylone ». (*PG* LXVI, 280).

« Les sauterelles désignent les Assyriens ; le « βρούχος ενος » (une espèce de sauterelle) indique les Babyloniens. (*PG* LXVI, 288).

« Je marcherai dépouillé et nu » c'est à dire par suite de l'hor-

rible captivité à laquelle je serai livré, je pleurerai et je me lamenterai (*PG* LXVI, 349).

« Je vais te prophétiser vin et cervoise » c'est à dire je vais te prophétiser un châtiment; car le vin dans la Sainte Ecriture désigne la punition, le châtiment ainsi que nous l'avons déjà montré dans d'autres passages. (*PG* LXVI, 357).

« Yahweh régnera sur la montagne de Sion dès lors et à jamais ». L'expression « à jamais » ne signifie pas ici l'éternité, mais seulement « pendant très longtemps ». Nous connaissons en effet les désastres que subit la nation Juive à l'époque machabéenne et la destruction de Jérusalem par les Romains. Encore ici l'histoire vient en aide à la grammaire pour expliquer le sens d'une locution biblique d'usage courant. (*PG* LXVI, 368).

« J'enléverai les hommes et les bêtes, les oiseaux du ciel et les poissons de la mer ». Le prophète s'exprime par métaphore. Il réunit dans le même châtiment hommes, bêtes, oiseaux et poissons. Les oiseaux désignent, parmi les hommes, ceux qui émergent du commun par leur dignité et leur noblesse. Les poissons, au contraire, désignent les gens du peuple. (*PG* LXVI, 452).

« Le soir ils prendront leur gîte etc. » De même que faire une chose à « midi » signifie la faire en plein jour, publiquement, au vu et su de tous, de même « faire quelque chose le soir » indique le secret désir de se cacher par crainte ou pour tout autre motif. Le Prophète vise donc ceux qui, pendant le jour, évitent de se montrer, et qui, le soir venu, circulent librement. (*PG* LXVI, 461).

« Il avait derrière lui des chevaux roux, bruns et blancs ». Le cheval symbolise la rapidité avec laquelle sont exécutés les ordres divins; la couleur « roux » indique la colère de l'ange. (*PG* LXVI, 508).

« Qu'est-ce que ces deux grappes d'olivier etc. ? » L'histoire vient ici au secours de la grammaire et de la philologie: les deux grappes d'olivier sont Zorobabel et Josué. Le premier avait été élevé au pouvoir par la grâce divine et le second conduit au divin ministère par la grâce du Sacerdoce. C'est pour cela qu'ils sont appelés l'un et l'autre les deux Fils de l'onction (*PG* LXVI, 532).

« Fais paître les brebis à tuer ». Dans son texte Théodore lit: ποιμανῶ τὰ πρόβατα τῆς σφαγῆς » ces mots sont pour lui l'équivalent de

« Ἐπὶ τὴν σφαγὴν αὐτοὺς ἄξω » non que je les tue moi-même mais parce que je permets leur meurtre. (*PG* LXVI, 572).

« Je retranchai les trois bergers en un seul mois ». Le mot « trois » ici n'est pas un nombre rigoureux. Depuis Josué, fils de Josédec, les Juifs avaient été gouvernés par des Pontifes droits. Je les ferai disparaître, dit Yahweh par la bouche de Zacharie, parce que devenu plus mauvais le peuple préfère, à un sacerdoce légitime et saint, un sacerdoce illégitime et vicié. (*PG* LXVI, 573).

« Et ils pesèrent mon salaire trente sicles d'argent ». En ce passage, il ne faut pas prendre « trente » comme un nombre exact. Cette expression indique la grande bienveillance, les bonnes dispositions du cœur que les Machabées ont toujours eues pour moi (*PG* LXVI, 577).

« Le Mont des Oliviers se fendra par le milieu vers l'Orient et vers l'Occident ». C'est une métaphore, destinée à montrer et la grandeur du secours donné aux siens par Yahweh et la violence de son indignation contre les ennemis (*PG* LXVI, 589).

« En ce temps là des eaux vives sortiront de Jérusalem ». Ces eaux vives seront un Sacerdoce pur et légitime (*PG* LXVI, 592).

« Dans les générations des générations » signifie « longtemps » dans les Saintes Ecritures (*PG* LXVI, 689).

« Très souvent le mot ἔξοδον désigne le lever du soleil et pour ce motif ce terme sert parfois à désigner l'Orient (*PG* LXVI, 696).

« Il y a dans la maison de Yahweh une coupe, où bouillonne un vin pur plein d'aromates ». Le vin désigne les supplices. Ceux qui sont frappés de Dieu chancellent comme des ivrognes et succombent au fléau céleste. Yahweh a dans sa main une coupe pleine de vin pur, c'est le symbole des châtiments les plus terribles car le vin pur fait davantage perdre la raison. « La plénitude d'aromates » ajoute encore à l'idée d'intensité du supplice. Les Babyloniens boiront la lie de ce calice à cause de leurs crimes.

Ces exemples, auxquels nous aurions pu en ajouter bien d'autres, sont suffisamment variés pour indiquer comment Théodore de Mopsueste expliqua les figures et les métaphores bibliques. Il suffira de prendre chez les exégètes alexandrins, St Cyrille par exemple, les passages correspondants pour voir aussitôt combien l'explication littérale était différente à Antioche et à Alexandrie.

3° *Souvent pour donner le sens d'une expression ou d'une figure, il compara entre eux le langage des différents auteurs de l'Ecriture, ou il examina comment les Livres Saints rendaient habituellement telle ou telle idée.*

« Nous ferons lever contre lui sept pasteurs et huit princes du peuple ». Dans son texte Théodore lisait « ἑπτὰ ποιμένες καὶ ὀκτὼ δήγματα ἀνθρώπων ». « Sept pasteurs et huit morsures d'hommes ». Quelques-uns ont compris d'une façon tout à fait fabuleuse ces sept pasteurs et ces huit morsures d'hommes. « Tandis qu'ils indiquent les sept Prophètes comme les sept pasteurs, ils interprètent les huit morsures d'Ezéchias et des officiers de son royaume. Mais quels sont ces huit ? Ils n'ont pas pu le dire et ils se sont contentés d'une affirmation. Or, si l'on songe aux officiers du royaume, il est évident qu'ils ont pu être beaucoup plus que huit. L'erreur de ceux qui ont ainsi expliqué ce texte et qui ont préféré inventer des fables insensées plutôt que de ne rien dire vient de ce qu'ils n'ont pas tenu compte de la façon de parler des divines Ecritures. La Bible, en effet, a l'habitude d'appeler sept ce qui est parfait — et de considérer comme superflu tout ce qui est au-delà de sept « τὸ μὴ πρὸς τὸ ἰδίωμα τῆς θείας Γραφῆς ἀπιδεῖν..... Ἰδίωμα δέ ἐστι τῆς θείας Γραφῆς τὸ τὸν τέλειον ἀριθμὸν ἐνίοτε καλεῖν ἑπτά· τὸ δὲ ὑπὲρ, ἀνθ' ὑπερβολῆς λαμβάνειν » κ. τ. λ..... Et alors, Théodore cite de nombreux exemples pour prouver sa thèse. Il termine en montrant que les sept pasteurs cités indiquent la gravité du châtiment, rendue si frappante par la déroute infligée à l'armée Assyrienne par Yahweh au moyen de son Ange. Les huit morsures d'hommes visent au contraire, l'extermination de ceux qui se croiront en sécurité chez eux. Ainsi arriva-t-il à Sennachérib. Il fut assassiné par ses Fils, lors de son retour dans ses états. L'expression « morsures d'hommes » est employée par opposition à la défaite infligée par l'Ange (*PG* LXVI, 377, 380).

Théodore rapproche souvent le chapitre 1. d'Habacuc des passages similaires des autres Prophètes et il montre que David, Jérémie et Habacuc se plaignent dans les mêmes termes du triomphe de l'injustice sur la terre (*PG* LXVI, 425, 428).

On peut remarquer maintes fois dans les Prophètes que le châ-

timent imposé aux étrangers en raison de l'indignation divine est souvent tel qu'il va jusqu'à atteindre les idoles et leurs prêtres (*PG* LXVI, 453).

Il s'agit des Crétois. Evidemment, à ce sujet, Théodore donne des indications historiques et géographiques, dont nous aurons à parler plus loin — mais il a bien soin de ne pas négliger l'éclaircissement que peut lui fournir Amos 1, 5 (*PG* LXVI, 461).

« Et vous avez dit en quoi nous avez-vous aimés ? » « Il était évident pour tous de quels biens Dieu avait été pour eux l'auteur. C'est l'usage de la Sainte Ecriture : « τὴν φωνὴν ἐπὶ πράγματος λέγειν, καὶ τὴν τῶν τι ποιούντων διάθεσιν φωνῇ σημαίνειν » (*PG* LXVI, 600).

« Sur cette unique pierre, il y a sept yeux ». Ici le mot « sept » ne désigne pas un nombre exact ; il indique comment Zorobabel a été préparé parfaitement à sa mission par Dieu (*PG* LXVI, 525).

« Je vois un candélabre tout en or, portant sept lampes avec sept conduits pour les lampes ». Le candélabre est l'indice de la grâce divine ; les lampes indiquent la lumière de la grâce divine rayonnant du candélabre sur tous les habitants de la terre : les lampes et les conduits sont au nombre de sept pour marquer à la fois et l'abondance et la perfection de la grâce, de même que, plus haut, (Zach. 3, 9) Dieu avait dit « sur cette unique pierre il y a sept yeux » pour montrer la grandeur de sa Providence (*PG* LXVI, 528).

« Fais paître les brebis à tuer ». Souvent la Sainte Ecriture se sert de l'impératif pour indiquer le futur comme dans cette expression « réjouis-toi, Fille de Sion ». Or on ne peut commander la joie et on ne peut se réjouir s'il n'y a pas de quoi. La Sainte Ecriture se sert ici de l'impératif pour indiquer la joie que causera aux Israélites la souveraineté de Zorobabel (*PG* LXVI, 569). « Fais paître les brebis à tuer » est mis pour « je les conduirai à la tuerie » non que je les tue moi-même, mais parce que je permettrai leur meurtre. C'est dans l'habitude de la Sainte Ecriture d'indiquer de la sorte une permission divine. (*PG* LXVI, 572).

Ici encore l'impératif est employé pour le futur (*PG* LXVI, 577).

Par les rênes, le Prophète veut désigner l'oblation des armes ; par les chaudières, l'oblation des richesses, selon cette coutume des

Saintes Ecritures de désigner le tout par la partie, quand une énumération complète des parties est jugée superflue (*PG* LXVI, 596).

Le mot « νίπτεσθαι » dans la divine Ecriture signifie toujours la coopération ou la non coopération à quelque action. C'était en effet l'habitude des Anciens de signifier l'une ou l'autre chose par la lotion des mains. Ainsi Pilate dans les Evangiles se lave les mains pour indiquer qu'il ne participe en rien au meurtre du Christ ; et David dit ailleurs. « Je laverai mes mains au milieu des innocents » i. e. avec eux je converserai, au milieu d'eux je vivrai (*PG* LXVI, 677).

« Qu'en ces jours le juste fleurisse avec l'abondance de la paix jusqu'à ce que la lune ait cessé d'exister ». Dans ce passage et dans les passages similaires, l'Ecriture se sert d'hyperboles. (Cf. Psalm. 88, 30 et 38). Après avoir dit que le règne des successeurs de David durerait autant que le soleil, elle ajoute : « Son trône sera devant moi comme le soleil ; comme la lune, il est établi pour toujours ». (*PG* LXVI, 692).

Souvent dans l'Ecriture l'auteur sacré rapporte les paroles de divers interlocuteurs, v. gr. des impies, sans les faire précéder des mots « εἶπων, λέγων » ou autres semblables. Et il est facile de s'en rendre compte en particulier dans le Psautier. Théodore cite alors Psalm. 119, 4; 2, 2 (*PG* LXVI, 693).

4° *Il montra que l'Ecriture échange souvent les temps. Elle emploie le passé pour le futur ou le futur pour le passé et elle ne raconte pas toujours les événements dans leur ordre de succession.*

Ici, il y a changement de temps. Selon l'usage, l'hébreu dit « ἐφείσατο » au lieu de « φείσεται » le passé au lieu du futur. Si Théodore avait utilisé le texte hébreu, il y aurait trouvé une tournure impérative חוּסָה ; et alors il aurait joint ce cas à ceux que nous avons déjà cités pour l'emploi de l'impératif au lieu du futur (*PG* LXVI, 225).

« Yahweh a répondu et il a dit à son peuple ». Là encore Théodore voit un passé employé pour un futur selon l'usage courant des Saints Livres. C'est bien à tort; la traduction par le passé est la seule bonne (*PG* LXVI, 225).

« Et Jonas était descendu au fond du navire, il s'était couché et

dormait profondément ». Jonas ne descendit pas au fond du navire pour y dormir après que la tempête se fut soulevée. Autrement son attitude eût été ridicule ! Il était descendu au fond du navire en y montant. L'Ecriture, après avoir raconté la tempête, dit, en dernier lieu, ce que le Prophète avait pourtant fait auparavant (Jonas 1, 5, *PG* LXVI, 332). Ici le futur est employé pour le passé par une interversion des temps dont David et les autres Prophètes ont l'habitude comme nous l'avons déjà suffisamment montré. « Καὶ ἔταξαν γῆν ἐκλεκτὴν εἰς ἀφανισμόν ». Or le Prophète ne parle pas d'une chose à venir, mais bien d'un événement passé et même consommé.

Qu'y a-t-il d'étonnant à ce que l'Evangéliste dise « γέγονεν » au lieu de « γενήσεται » puisque nous avons souvent montré que c'était l'habitude des Saintes Ecritures ? D'ailleurs notre Evangéliste n'a-t-il pas dit plus haut 1, 6 « οὐ κατέλαβεν pour οὐκέτι λήψεται ». (*PG* LXVI, 733).

B) Eclaircissement du texte Biblique à l'aide de l'histoire et des autres sciences annexes

Parfois, déjà, au cours des exemples précédents, nous avons été amené à rencontrer des cas où les données historiques s'unissaient à la linguistique et à la grammaire pour indiquer la portée exacte d'une expression. Il nous reste maintenant à montrer jusqu'à quel point et de quelle manière Théodore a utilisé l'histoire et les autres sciences pour expliquer les Livres Saints.

Nous avons déjà signalé ses diverses introductions au commentaire de chacun des Petits Prophètes. Nous allons donner ici une série d'exemples typiques.

1° *Pour éclairer son texte, Théodore invoqua, parfois, l'histoire du passé ou celle du présent mais, le plus souvent, il en appela à celle de l'avenir.*

« J'aurai compassion de la maison de Juda et Je les sauverai par Yahweh ». Cet oracle se réalisa quand l'Ange du Seigneur extermina 180.000 Assyriens et délivra Jérusalem (*PG* LXVI, 132).

« Plaidez contre votre Mère, plaidez, car elle n'est plus ma femme

et moi Je ne suis plus son mari ». Ce changement de nom indique des faits. La Mère, d'après Osée, ne serait autre que la Synagogue. Autrefois fiancée, puis mariée à Yahweh par une Providence remarquable, elle a été par lui tirée d'Egypte, puis conduite au désert pour y être formée à la piété. L'épouse infidèle, c'est Israël que Yahweh enverra en captivité pour ne plus voir ses abominations. Il la rendra telle qu'elle était quand, en Egypte, il la prit en affection à l'époque de sa naissance. A cause de son infidélité, il l'accablera de maux inévitables : guerre, captivité etc..... Les menaces contre la Prostituée visent toujours l'avenir historique d'Israël (*PG* LXVI, 133, 136, 137).

« Va encore et aime une femme qui est aimée d'un amant ». L'adultère de la femme épousée symbolise l'adultère d'Israël, indique le châtiment des dix tribus et vise également Juda qui unissait le culte des idoles au culte du Vrai Dieu (*PG* LXVI, 144).

« Après cela, les enfants d'Israël se convertiront et chercheront de nouveau Yahweh ». Ces paroles se réalisèrent après la captivité quand les Juifs furent réunis sous le sceptre de Zorobabel, issu de la race de David. (*PG* LXVI, 145).

« Tous ses habitants seront sans force avec les bêtes des champs et les oiseaux du Ciel ». Théodore explique d'abord la figure. Les Chefs qui nuisent aux Petits comme les Bêtes féroces et qui pour ce motif sont appelés « Bêtes des champs » périront avec le peuple. La terre sera dévastée à tel point qu'il ne restera plus de juges. Tous seront enveloppés dans le même désastre ; les Prophètes eux-mêmes n'échapperont pas à l'égarement général. Le désastre visé ici par Théodore est toujours la captivité (*PG* LXVI, 148).

« Les Prêtres ont caché la voie ». Théodore explique le verbe « ont caché » par le procédé dont usèrent Lévi et Siméon pour venger l'outrage fait à leur Sœur par les habitants de Sichem (*PG* LXVI, 164).

La loi qui défendait les contacts entre Juifs et Païens sert à Théodore pour expliquer comment Israël a pu pécher en se mêlant aux autres nations (*PG* LXVI, 168).

Osée avait toujours en vue la captivité. Lors de l'invasion assyrienne, Israël brisera ses idoles d'or pour les fondre et acheter avec cet or le secours de l'Egypte toujours réclamé au moment du danger en dépit des protestations des Prophètes (*PG* LXVI, 185).

Ce chapitre selon notre auteur ne vise pas les jours heureux du Royaume messianique. Il a trait au retour de la captivité, lorsque Dieu réunira les captifs d'Assyrie et ceux qui avaient fui en Egypte. La captivité ou l'exil les aura tous purifiés et fait revenir à leur Dieu. (*PG* LXVI, 193).

« Je vous ferai habiter » est pour « Je vous ai fait habiter ». Ces paroles visent le passé d'Israël et non son avenir. Théodore fait allusion à l'époque où Yahweh fit habiter sa nation privilégiée dans la Terre Promise après la sortie d'Egypte (*PG* LXVI, 197).

L'Assyrien n'aurait pas voulu n'emmener en captivité que les dix tribus. Il fut empêché de traîner Juda à Ninive par la défaite que l'ange de Yahweh infligea à son armée (*PG* LXVI, 205).

Le Gazan c'est Téglathphalasar, la Sauterelle c'est Salmanasar, le Yeleq c'est Sennachérib qui anéantit les 10 tribus, enfin le Chasil c'est Nabuchodonosor (*PG* LXVI, 213).

A titre d'exemple voici comment Théodore caractérise le but du Prophète Joël. Osée avait prédit les maux que causeraient Assyriens et Babyloniens; Joël parle des mêmes événements..... mais il va plus loin; il annonce ce qui arrivera aux Juifs après le retour de la captivité de Babylone, lors de la venue des Scythes sous le commandement de Gog. Grâce aux secours de Dieu, les Juifs seront alors victorieux. (*PG* LXVI, 213).

« Les offrandes et les libations ont disparu de la maison de Yahweh ». Indication frappante des maux causés par les Babyloniens quand ils brûlèrent le temple et entraînèrent en captivité tout Jérusalem (*PG* LXVI, 216).

Le Retour à Yahweh. Les dix tribus ont invoqué les veaux d'or de Jérusalem; or elles ne trouveront leur salut que dans le vrai culte de Dieu sur Sion. Ce retour à Yahweh se réalisa sous Ezéchias, à l'époque de Sennachérib (*PG* LXVI, 220).

A propos de Joël 2, 20. Dieu punira tous les ennemis qui lui ont servi à châtier Israël. Ainsi a-t-il puni les Assyriens par les Babyloniens, les Babyloniens par les Perses (*PG* LXVI, 228).

« Parce qu'il poursuivit son frère avec le glaive ». Edom est accusé de fratricide, car en poursuivant Israël, il poursuivit les descendants de

Jacob. On sait en effet qu'Esaü et Jacob naquirent de la même mère (*PG* LXVI, 252).

La Prophétie contre Juda se réalisa lors de la captivité. Plus loin, Amos annonce la captivité d'Israël. Peu lui importe, car la captivité est unique, quoiqu'elle soit distincte par le temps (*PG* LXVI, 256).

« Ecoutez cette parole, Vaches de Basan, qui êtes sur les montagnes de Samarie. Vous qui opprimez les faibles..... » Cet oracle se réalisa sous Jézabel. Cette Reine impie ne craignit pas de faire assassiner Naboth pour lui prendre une vigne qu'il avait refusé pour un juste motif de lui céder. Amos appelle « Vaches de Basan » de tels oppresseurs parce que dans ce pays les vaches presque sauvages étaient féroces (*PG* LXVI, 265).

Au lieu de « il vient... celui qui fait connaître à l'homme sa pensée » Théodore a lu dans sa version « καὶ ἀπαγγέλλων εἰς ἀνθρώπους τὸν χριστὸν αὐτῶν ». Il applique toute cette prophétie à la restauration faite par Dieu de la nation Juive. Dans le « τὸν χριστὸν αὐτῶν » il voit Cyrus, déjà annoncé par Amos. A ce propos, il fait remarquer qu'il n'y a pas à être surpris de voir l'Ecriture appeler Cyrus « l'Oint » puisqu'elle a coutume de donner ce nom, non pas seulement à ceux qui ont été sacrés, mais aussi à ceux qui ont été élus (*PG* LXVI, 269-272).

L'Intervention d'Amasias. Quand le Prophète eut prédit ce qui devait arriver à Israël, à cause de ses scélératesses et de ses impiétés, Amasias, prêtre de Béthel, remarqua que si Amos continuait à parler, beaucoup, déjà saisis de crainte par ses oracles, se refroidiraient à l'égard du culte des idoles. Il tenta alors d'exciter le roi Jéroboam contre lui. Il prit pour prétexte les oracles d'Amos sur Jéroboam et son Royaume, où étaient annoncées la mort du roi et la captivité du peuple. Le récit d'Amasias était faux en ce qui concernait le roi. Le Prophète n'avait rien dit de tel; mais Amasias mentit pour exaspérer le roi. Jéroboam, toutefois, ne se laissa pas persuader, il craignait de toucher un prophète en raison de ce qui était arrivé autrefois sous Elie et Elisée. (*PG* LXVI, 289).

Dans la prophétie messianique qui clôt de livre d'Amos, Théodore ne voit qu'une allusion au retour de la captivité sous Zorobabel et aux biens qui accompagneront ce retour. Il n'ignore pas que ce

passage a été appliqué dans les Actes par St Jacques au Christ, le restaurateur définitif du Royaume de David. — Il n'attaque pas cette application. Elle n'est pas pour lui une prophétie messianique — mais une simple accommodation (*PG* LXVI, 301-304).

Au sujet de la citation des textes de la Sainte Ecriture par les auteurs sacrés, Théodore écrit: Dans l'épître aux Romains l'Apôtre se sert du Psaume 13 « quoniam non est iustus quisquam intellegens » pour confirmer son argumentatiou, comme nous faisons nous-mêmes parfois quand nous citons dans nos sermons des textes de l'Ecriture. « Sic igitur accipiendum est apostolum verba profetae ideo ad suam epistolam necessitate transtulisse quia causae de qua agebat constabat plurimum convenire quod quidem ut dixi et nobis moris est facere. Haec autem consuetudo a plurimis ignorata maximi fuit erroris occasio his vidilicet qui scripturarum consuetudinem nescientes omnia quae Novo Testamento inserta sunt per profetiam dicta esse crediderunt et ab hoc non veritatem rerum sed fabulas in suis expossitionibus adtullerunt ». (Ascoli loc. citat. p. 109, 110).

Introduction à Jonas — c'est peu après leur conversion que les Ninivites firent la guerre à Israël et s'efforcèrent de dévaster Jérusalem. Aussi subirent-ils les châtiments annoncés par Nahum. Dans tout son commentaire sur Jonas, Théodore recourt sans cesse à l'histoire de Ninive pour expliquer et la mission du Prophète et les termes dans lesquels elle est conçue (*PG* LXVI, 328).

« Celui qui fait la brêche monte devant eux; ils font la brèche, ils franchissent la porte et sortent ». Ce passage concerne le siège de Jérusalem par les Babyloniens et le départ pour la captivité, dans laquelle furent englobés tous les habitants y compris le roi (*PG* LXVI, 357).

« Il nous délivrera de l'Assyrien lorsqu'il viendra dans notre pays et foulera de son pied notre territoire ». Ce passage concerne l'extermination par l'Ange du Seigneur de l'armée de Sennachérib. Rentré dans ses états, ce monarque fut assassiné par ses propres enfants (*PG* LXVI, 380).

Le Prophète veut montrer que l'Assyrien viendra jusqu'en Egypte, où il causera beaucoup de maux et aux Egyptiens et aux Israélites, qui s'y seront réfugiés (*PG* LXVI, 420).

Dans Aggée 2, 9, Théodore explique la gloire du second temple par les richesses provenant de la défaite des ennemis et par la prospérité matérielle des Juifs après la restauration. Il ne fait aucune allusion à la venue de Notre Seigneur Jésus-Christ dans le temple.

Quand Dieu parle des nations qui ont ravagé et pillé Jérusalem, il vise les Babyloniens et ceux qui les aidèrent. (*PG* LXVI, 509).

« Je vais faire venir mon serviteur Germe », c'est à dire « Je vais établir Roi Zorobabel » (*PG* LXVI, 525).

« Je levai les yeux et je vis, et voici quatre cornes ». Les amateurs de fables prétendent que les quatre cornes désignent l'Assyrien, le Babylonien, le Mède et le Perse. Ils ne remarquent pas que souvent la Sainte Ecriture n'emploie pas un mot à cause de sa signification propre, mais pour lui faire signifier quelqu'autre chose. Ils s'efforcent d'adapter au nombre « quatre » les diverses appellations. Et ils sont obligés de suivre des légendes pour expliquer leur fiction. Ces interprètes ont déjà souffert ailleurs de cet inconvénient, en particulier dans la prophétie où le bienheureux Michée annonce que sept pasteurs et huit morsures d'hommes se lèveront contre l'Assyrien..... Ils identifient ici les 4 cornes avec les nations que nous avons nommées. Ils ne remarquent pas que déjà l'Assyrien et le Babylonien ont subi leur châtiment, que les Médes ont été anéantis par Cyrus, que les Perses, enfin, ne firent jamais de mal aux Israélites: mais, au contraire, les délivrèrent de la captivité. (*PG* LXVI, 513, 516).

Dans ce tableau, Zacharie raconte les merveilleux succès de Zorobabel contre Gog. (*PG* LXVI, 561). A partir du Chapitre 11, 4, Zacharie prédit les maux, que les Juifs, à cause de leurs infidélités, subiront des Rois Syriens, il parle également de la lutte des Machabées. Avant d'aborder cette période, Théodore donne, comme pièce justificative des oracles divins, une courte introduction où sont exposées les infidélités des Juifs et la vénalité de leur sacerdoce. Il raconte ensuite les cruautés des Rois de Syrie et les luttes des Machabées. (*PG* LXVI, 569).

Ce verset vise les attaques de tous les ennemis mais en particulier celles des Rois Syriens contre Jérusalem (*PG* LXVI, 580).

Le Chapitre 12 de Zacharie concerne toujours l'époque machabéenne. En faveur des Machabées, Dieu aveuglera la cavalerie enne-

mie. Il protégera les siens et il leur permettra de revenir dans Jérusalem pour y rétablir tous les offices du temple, et y opérer la restauration religieuse et morale de la nation (*PG* LXVI, 581).

ZACHARIE 14, 1-4 vise le sac de Jérusalem sous les Syriens avant la délivrance de la ville par les Machabées (*PG* LXVI, 589).

« Et je leur dis " Si vous le trouvez bon, donnez moi mon salaire, sinon n'en faites rien „ ». Selon Théodore, cette parole est adressée par Dieu aux Machabées. Ceux-ci sont tellement fidèles et sûrs que Dieu peut leur demander un tribut qui soit le gage de leur obéissance et de leur soumission. L'apostrophe, qui les concerne, équivaut à ceci. « Eh bien! si vous me trouvez trop exigeant, apostasiez » Dieu ne leur parle ainsi que pour provoquer de leur part un serment de fidélité. De même, dans les Evangiles, le Christ dit aux Apôtres « Vous aussi, voulez-vous vous en aller? » pour provoquer le serment de fidélité de Saint Pierre (*PG* LXVI, 576).

Avec Zacharie 14, 8-11 s'achève ce que le Prophète raconte sur les Machabées et leur époque, sur les péchés du peuple et les maux à endurer. Il reprend ensuite une série d'événements qui ont trait à Zorobabel et à l'anéantissement de l'armée de Gog. Selon lui, ces faits doivent arriver dans un avenir prochain; les Juifs voyant sa parole se réaliser attacheront davantage foi à ses oracles sur la période machabéenne (*PG* LXVI, 592).

Le Bienheureux David a prédit, dans le Psaume 32, la destruction miraculeuse des Assyriens par Dieu sous Ezéchias (*PG* LXVI, 668). Dans le Psaume 34 David prédit des événements qui se réalisèrent sous Jérémie. Il ajoute, aussi, selon son habitude, des indications sur l'histoire future des peuples (*PG* LXVI, 669).

Dans le Psaume 39 David parle du peuple réduit déjà en servitude par le roi de Babylone; il se substitue à lui pour rendre grâces à Dieu de la délivrance prochaine de la captivité (*PG* LXVI, 669).

Dans le Psaume 40, David prophétise les événements qui auront lieu sous le roi Ezéchias (*PG* LXVI, 669).

Avant l'explication du Psaume 54, Théodore résume toute l'histoire Juive depuis le retour de la captivité jusqu'à l'époque des Séleucides, au temps où Onias était Grand Prêtre, et où, à l'instigation de son rival l'ambitieux Simon, Héliodore fut envoyé par le Roi

de Syrie pour s'emparer des trésors du temple. Ensuite, il raconte la destitution d'Onias, son remplacement par Jason, incroyant, demi-païen; la fuite d'Onias en Egypte, où il construit un temple et élève un autel pour les Juifs de ce pays (*PG* LXVI, 673, 676).

Jusque dans le Nouveau Testament, nous trouvons Théodore fidéle à sa méthode historique. Lorsqu'il explique le chap. 13, 33 de St Matthieu, il note que les trois mesures de farine désignent les Grecs, les Juifs et les Samaritains. En eux fut déposé le levain de la doctrine évangélique qui fit fermenter toute la masse, c'est à dire qui convertit l'Univers (*PG* LXVI, 709).

2. *En d'autres circonstances pour expliquer un texte Théodore de Mopsueste invoqua les usages.*

« Ils haïssent celui qui reprend à la porte ». C'était une coutume ancienne de faire donner par les citoyens aux portes de la ville des consultations sur les affaires importantes, sur les questions en litige. A la porte des villes également, on répondait aux ambassades des ennemis. Là, aussi, on rendait la justice. De la sorte, les arrêts étaient connus de tous ceux qui venaient à la ville ou qui en sortaient. Pareillement, les prophètes faisaient connaître aux portes des villes les volontés divines. Ainsi leurs oracles atteignaient non pas seulement les citoyens de la ville — mais encore les étrangers qui pouvaient avoir besoin d'y entrer (*PG* LXVI, 273).

« Frappe les chapiteaux et que les seuils soient ébranlés ». Théodore a lu dans sa version: « πάταξον ἐπὶ τὸ ἱλαστήριον ». « Frappe sur le propitiatoire » ainsi appelé parce que sur cet objet des sacrifices étaient offerts pour se rendre Dieu propice (*PG* LXVI, 297).

« Puise ta provision d'eau pour le siège ». Nahum fait allusion aux fossés qu'on remplissait d'eau au moment du siège. Dans les villes fortifiées, ces fossés se trouvaient tout autour des remparts (*PG* LXVI, 421).

« Je veux me tenir à mon poste et me placer sur la tour de garde ». Cette métaphore est empruntée aux usages de la guerre. Pendant un siège, les soldats se distribuaient les rôles pour garder les remparts. Habacuc veut indiquer par là qu'il n'abandonnera pas

son poste, qu'il remplira fidèlement son devoir d'observateur (*PG* LXVI, 433).

Psaume 68. « Deleantur de libro ». Les Juifs avaient coutume d'inscrire autrefois les noms des hommes illustres soit vivants soit morts. Nous faisons de même maintenant encore dans les églises (Ascoli, loc. cit. p. 349).

« Ils ont mis leurs emblèmes aux issues et au sommet (du temple) ». Ce verset est très difficile à expliquer et Théodore s'en acquitte fort bien. Les anciens, fait-il remarquer, avaient l'habitude après la prise d'une ville, de graver sur la porte leurs noms et la façon dont ils s'étaient emparés de la ville; souvent même, ils sculptaient des symboles, des emblèmes, comme on en peut voir encore. Il n'y a donc rien de surprenant, insinue Théodore, à ce que les vainqueurs soient allés jusqu'à sculpter leurs symboles non plus sur les portes des villes mais même sur celles du temple. Les Exégètes qui connaissent la pratique des Assyriens et des Babyloniens ne pourront qu'applaudir au bien fondé et à la justesse de cette explication (*PG* LXVI, 693).

3. *Ou bien il se servit de l'histoire naturelle.*

« Ephraïm est devenu comme une colombe simple et sans intelligence ». Théodore explique pourquoi la colombe est simple et sans intelligence, c'est parce qu'elle se laisse enlever ses petits sans aucun souci et refait néanmoins son nid à la même place (*PG* LXVI, 168).

Nos premiers parents ne s'aperçurent qu'après leur chute de leur nudité et ils en conçurent de la honte. Pour rendre compte du phénomène Théodore rappelle que jusqu'à un certain âge les enfants ne rougissent nullement de leur nudité. Ils ne commencent à en avoir honte qu'au moment où la concupiscence s'éveille en eux. Ainsi arriva-t-il à nos premiers parents. Ils ne rougirent de leur nudité qu'après leur péché, lorsque la concupiscence par suite de leur faute se fut éveillée en eux (*PG* LXVI, 637).

4. *Ou bien encore il eut recours à la Géographie.*

« Et vous serez jetés en Armon, dit Yahweh ». L'Armon est une montagne d'Arménie, qui était alors au pouvoir des Assyriens (*PG* LXVI, 265).

Nahum 3. « Phut et les Lybiens étaient ses auxiliaires ». Dans son texte Αἰθιοπία ἡ ἰσχὺς αὐτῆς κ. τ. λ. ce mot « Αἰθιοπία » désigne une peuplade tout à fait voisine des Egyptiens (*PG* LXVI, 420). Cf. aussi Sophonie 2, 12 (*PG* LXVI, 464).

« Qu'est-ce que ces cornes? » La divine Ecriture par ces « Quatre cornes » ne désigne pas des hommes, mais les quatre points cardinaux: Ouest, Est, Nord, Sud. En d'autres termes, Zacharie veut indiquer par là, sans vouloir nommer tel ou tel peuple en particulier, que les ennemis contre Israël surgiront de tous les côtés (*PG* LXVI, 516).

St Jean 1, 28. Ces événements eurent lieu non pas à Béthanie mais à Béthara selon la leçon des meilleurs manuscrits. En effet Béthanie n'était pas au-delà du Jourdain, ni dans le désert, mais près de Jérusalem (*PG* LXVI, 733).

Et les Syriens de Qir?... Théodore lit dans son texte « καὶ τοὺς Σύρους ἐκ βόθρου ». Quelques-uns disent que Bothrum désigne la ville nommée Charae ou Charran. Pour moi, laissant de côté cette recherche superflue, inutile à l'intelligence du texte, quel que soit le lieu qui soit désigné ici, je vais exposer la signification du passage en question, (*PG* LXVI, 300).

« Vaux-tu mieux que No-Ammon?... » Quelques-uns ont dit que ce nom désignait Alexandrie d'Egypte. Or, il est certain que l'occupation de l'Egypte par Alexandre le Grand, roi des Macédoniens, et l'imposition de son nom à cette ville n'eurent lieu que 400 ans environ après cette prophétie. Si l'on prétend qu'en cet endroit a pu exister avant Alexandrie une ville du nom de « Ammon » que Nahum aurait eu en vue, je répondrai ce que maintes fois déjà j'ai dit, à savoir que je trouve vaine une telle curiosité, puisqu'elle est inutile à l'intelligence du texte. Discuter ces hypothèses, c'est faire preuve d'une vaine ostentation, c'est vouloir paraître interpréter les noms de lieux les plus incertains « ὥστε καὶ ἐπίδειξίν τινα κενὴν εἶναι τὴν περὶ τὰ τοιαῦτα ἀκριβολογίαν, ἵνα δὴ δοκῶσι τοὺς ἀδελοτέρους ταῖς ὀνομασίαις ἑρμηνεύειν τόπους » (*PG* LXVI, 417).

« Et Jonas se leva pour s'enfuir à Tharsis, loin de la face de Yahweh... » Quelques-uns trompés, semble-t-il, par la consonance du nom, disent que Tharsis désigne Tarse. Mais Tarse n'est pas une ville maritime, et, d'ordinaire, l'Ecriture désigne par ce nom des villes

maritimes (Cf. Psalm. 47, 8)... Pour d'autres, ce mot désigne Rhodes. Quant à moi, j'estime vaine toute cette curiosité et l'histoire du prophète est tout aussi certaine quelle que soit la ville qu'il ait voulu désigner » (*PG* LXVI, 329).

Ces nombreux exemples suffiront pour donner une idée de l'emploi de la méthode historico-grammaticale chez Théodore de Mopsueste. Comme on le voit, l'emploi de cette méthode aboutit généralement à une explication de la Bible simple et naturelle, où les textes ne sont pas torturés à plaisir. Elle risque parfois, si on en abuse, de faire perdre de vue la portée théologique des textes sacrés ou leur sens prophétique et de transformer l'exégète en grammairien ou en historien. Théodore n'a pas su toujours éviter ces deux écueils. Son contemporain, St Jean Chrysostome, a été moins exclusif, et voilà pourquoi, ses commentaires ont été plus profitables à la Bible et à l'Eglise.

CHAPITRE VII

Les Prophéties messianiques et leur interprétation par Théodore de Mopsueste

Dans ses commentaires, Théodore a parfois vis-à-vis du messianisme des déclarations quelque peu troublantes. Ainsi, dans son prologue d'Amos, il déclare que le rôle des Prophètes consista dans l'annonce des invasions babyloniennes et autres faits analogues ([1]). Si tel était le dernier mot de sa pensée, il faudrait bien avouer, avec les adversaires contre lesquels polémique Facundus d'Hermiane, qu'il rejeta toute prophétie messianique. Mais, nous avons à produire, en faveur de l'admission par Théodore de quelques oracles concernant le Christ, le témoignage de Léonce de Byzance, dont on ne saurait suspecter la partialité ([2]) ; nous avons en outre ici ou là dans l'ouvrage de Théodore sur les épîtres de Saint Paul des affirmations atténuant le sens trop absolu du Prologue d'Amos ([3]) ; enfin, nous avons des

([1]) Cf. *PG* LXVI, 241.

([2]) Cf. *PG* LXXXVI, 1365 « Suivant la manière Juive, il rapporta tous les Psaumes à Zorobabel et à Ezéchias, et il n'en rapporta que trois au Sēigneur ». Cf. Le Canon de Théodore, p. 123.

([3]) Cf. *In Galat.* III, 23. « Et prophetarum prophetiae a longo tempore nos praemonebant expectare Christum, aptos nos ad eorum susceptionem esse facientes, ita ut illorum instructi doctrina nullam inesse novitatem in his quae postea manifestabantur aestimaremus, nihilque esse extraneum aut novum de illis reputaremus, quae praeter omnem accidebant spem ». Et un peu plus loin nous lisons : « Nam prophetis ante multorum temporum spatia id praedicantibus, cognoscentes ante exitum negotii illa quae secundum Christum sunt iam videmus, sicque illa recipimus postquam facta sunt in evangeliis et quidem videtur ad Petrum Andreas frater eius dixisse :

faits : certains Psaumes ont été interprétés par Théodore dans un sens messianique littéral [1]. Facundus pouvait donc écrire que Théodore n'avait pas supprimé toutes les prophéties concernant le Christ [2].

Mais, de là, à pouvoir déclarer que son interprétation des prophéties fut toujours orthodoxe, il y a loin ! Dans notre chapitre précédent, nous avons déjà insinué que Théodore accepta peu de prophéties messianiques au sens littéral [3], nous avons même laissé supposer qu'il en interpréta peu au sens typique [4]. Le plus souvent il refusa aux oracles tout caractère prophétique et ne vit que des accommodations plus ou moins légitimes dans leur utilisation par les auteurs du N. T.

Ce chapitre sera donc en quelque sorte, comme un corollaire du chapitre précédent ; nous y examinerons successivement :

1° L'explication des Psaumes messianiques chez Théodore de Mopsueste.

2° Son explication des autres prophéties messianiques que l'on trouve dans ses commentaires.

Quem scripsit Moyses in lege et prophetae, invenimus Messiam qui est Christus. Magis quoque advenientibus, dum Herodes leges peritos interrogaret, responderunt ei quoniam in Bethleem eumdem venturum expectant secundum propheticam vocem et multa huiusmodi inveniet quis in evangeliis inserta etc... Cf. Swete, *Theodor of Mopsuestia on the minor epistles of S. Paul*, T. I, p. 53 et 54. Cf. aussi *In Rom.* I, 2 *PG* LXVI, 787, 788.

(1) Cf. les Psaumes 2, 8, 44 et 109.

(2) Facundus, *Pro defensione*, cap. VI *PL* LXVII, 600, Le titre du chapitre VI est ainsi libellé « quod Theodorus prophetias de Christo non evacuarit, etsi aliquas interdum etiam moraliter exponat ». Au début du chapitre, nous lisons : « Cui vero sit vel parum intelligenti credibile ut dicatur episcopus in Ecclesia catholica credidisse ac docuisse quod nihil praenuntiaverint de Christo prophetae, et in eius communione mansisse ? Neque enim, sicut multorum haereticorum, occultus hic error est, aut aliqua verisimilitudine coloratus, ut non primo religiosas aures offendat auditu, cum dicitur, nihil de Christo prophetasse prophetas. Hoc quippe est evacuare omnes in Christo factas prophetias, quod iactatur fecisse Theodorus. Quamvis itaque sua sponte quod hic de illo confictum est incredibile videatur, tamen et hoc secundum ipsos contra beati Cyrilli sententiam dicitur ».

(3) Cf. chapitre VI, p. 194-198.

(4) Cf. chapitre VI, p. 198.

I

Les Psaumes Messianiques

Tous les Pères ont été d'accord pour admettre l'existence de Psaumes messianiques. Leurs divergences n'ont porté que sur la détermination du caractère messianique de certains Psaumes. Tandis que parmi eux beaucoup virent du messianisme dans tous les Psaumes (1), d'autres, comme Théodore, le réduisirent au-delà des limites permises. Théodoret crut indiquer un moyen sage et sûr de découvrir les psaumes vraiment messianiques en demandant d'interpréter par l'histoire les Psaumes qui avaient trait aux événements anciens, et de rapporter au Christ, à l'Evangile et à l'Eglise les oracles qui les concernaient. Le témoignage des événements lui semblait suffisant pour diriger vers une véritable interprétation ceux qui sincèrement désiraient la trouver (2). Mais restait à déterminer le caractère propre de chaque événement et c'était là, le plus souvent, que résidait pour les commentateurs toute la difficulté.

Les Exégètes modernes ont pu profiter des erreurs, des hésitations et des bonnes solutions de leurs devanciers. S'ils discutent encore de nos jours sur le sens messianique de tel ou tel psaume, ils s'accordent d'ordinaire pour les répartir en deux groupes : les Psaumes messianiques au sens littéral, les Psaumes messianiques au sens typique (3). Le nombre de ces derniers est plus ou moins étendu suivant les interprètes (4). Au contraire le nombre des Psaumes mes-

(1) Cf. Tertullien, *Adv. Praxeam* XI *PL* II, 167 ; St Athanase, *Ad Marcell.* XXVI *PG* XXVII, 37 ; *Didyme l'Aveugle* par G. Bardy, p. 203 ; St Augustin, *In Psalm.* 59 n. 1 *PL* XXXVI, 713.

(2) Cf. *In Psalm.* proem. *PG* LXXX, 860, 861.

(3) Dans notre énumération des Psaumes, nous suivrons pour plus de commodité l'ordre de numérotation de la Vulgate.

(4) D'après M. Vigouroux, (*Manuel biblique*, T. II, 2. édition p. 340) les psaumes messianiques au sens typique sont : les Psaumes : 8, 18, 34, 39, 40, 68, 77, 96, 101,

siániques au sens littéral est assez restreint. Généralement on considère comme tels, les Psaumes, 2, 15 (?), 44, 71, 109 ([1]). Certains ajoutent encore les Psaumes 21 et 68 ([2]).

Les divers Psaumes sur lesquels il soit utile de donner l'opinion de Théodore de Mopsueste sont les psaumes 2, 8, 15, 21, 44, 54, 67, 68, 71, 88 et 109.

Nous parlerons successivement :

§ 1° des Psaumes messianiques au sens littéral (Ps. 2, 8, 44 et 109).

§ 2° des Psaumes messianiques au sens typique (Ps. 15, 54, 88).

§ 3° des Psaumes messianiques au sens accommodatice (Ps. 21, 67, 68).

§ 4° Enfin du Psaume 71.

§ 1. — Les Psaumes messianiques au sens littéral d'après Théodore

Léonce de Byzance s'est plaint que Théodore avait appliqué tous les Psaumes à Zorobabel et à Ezéchias et n'en avait interprété que trois du Christ ([3]). Quels furent ces trois psaumes privilégiés ?

108, 116, 117 cités par le Nouveau Testament. A cette liste, on peut ajouter les Psaumes 3, 4, 5, 10, 14, 16, 17, 22, 23, 26, 27, 28, 29, 46, 48, 53, 54, 55, 56. 58, 63, 66, 69, 70, 72, 75, 76, 84, 85, 87, 93, 95, 97, 98, 106, 110, 113, 119, 138, 140, 141, 142. M. Pelt n'énumère dans son *Histoire* T. II, p. 65 que ceux dont le caractère messianique est attesté par le Nouveau Testament c'est à dire les Psaumes 8, 18, 34, 39, 40, 67, 68, 77, 96, 101, 108, 116, 117. Et Cornely dans son *Introduction* (T. II, p. 119 note 6) fait sur ce sujet la remarque suivante : « De numero psalmorum huic classi inserendorum magnus est interpretum etiam catholicorum, dissensus. Omnes quidem nonnullos typice messianicos esse concedunt (ex. gr. Ps. 34, 68, 108, etc.) qui scilicet in N. T. velut messianici adhibentur ; sed quoniam Davidem multiplici tribulatione oppressum et ab hostibus infestatum Christi patientis typum fuisse constat, satis multi alii psalmi, in quibus de Davide patiente sermo est qui vero in N. T. non allegantur, a nonnullis messianice explicantur (Ps. 3, 4, 5, 9, 10 etc.). Id iure fieri non est negandum ».

([1]) Cf. Cornely, loc. citat. p. 119 ; Vigouroux, loc. citat. p. 340 ; Pelt, loc. citat. p. 65 ; Pannier, *Dict. de la Bible,* T. V, col. 824, 825.

([2]) Pour le Psaume 21. Cf. Vigouroux et Pelt. Pour le Psaume 68. Cf. Vigouroux, et encore fait-il suivre sa mention d'un point d'interrogation.

([3]) Cf. *PG* LXXXVI pars prior. col. 1365. Cf. aussi chapitre IV, p. 123.

Léonce ne le dit pas. Pour le savoir, nous devons interroger: les Actes du 5. Concile œcuménique, Facundus d'Hermiane et Iunilius. Les Actes nous livrent son interprétation directement messianique du Psaume 8 (1), Facundus nous transmet une interprétation analogue pour le Psaume 44 (2); enfin, Iunilius énumère comme Psaumes messianiques au sens littéral, à côté des Psaumes 8, 44, les Psaumes 2 et 109 (3). Si Iunilius est encore cette fois un écho fidèle de la pensée de Théodore, une difficulté se présente: l'Evêque de Mopsueste aurait donc admis quatre psaumes et non trois comme étant directement messianiques!

Et, il semble bien, qu'il faille se ranger à l'avis de Iunilius. En effet, un auteur du 16. siècle, Cosmas Indicopleustes fournit un témoignage identique. Dans sa « *Topographie chrétienne* » il range, au nombre des Psaumes directement messianiques, les Psaumes 2, 8, 44 et 109 (4). Inspiré par l'Esprit Saint, dit-il, le Prophète David n'a pas capricieusement associé ce qui concernait le Maître avec ce qui concernait ses serviteurs, mais consacrant exclusivement au Premier ces quatre Psaumes, il a traité dans tous les autres d'autres personnages, d'autres faits, d'autres événements » (5). A l'aide de nombreux extraits, Cosmas prouve la légitimité de son assertion (6) et il conclut son argumentation par cette affirmation précise: « Ainsi donc le Bienheureux David prononça ces quatre Psaumes du Seigneur Christ et de Lui seul, car il ne mélangeait pas ce qui convenait au Christ Sei-

(1) Mansi, *Concil. Nova Collect.* T. IX, col. 211; Ascoli, loc. citat. p. 57-59.

(2) Cf. *Pro defensione PL* LXVII, 740, 741.

(3) Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXII, Edit. Kihn, p. 516-519.

Iunilius connaît la prophétie messianique au sens littéral et au sens typique. Dans l'endroit auquel nous faisons allusion, il énumère toutes les prophéties concernant le Christ, en tout 26. A la fin du chapitre, à la question suivante: « Omnes praedictiones de solo Salvatore nostro intelleguntur? » il répond: « Duobus modis haec solemus accipere: quaedam enim ita in ipsius personam praedicta sunt, ut alii convenire non possint... quaedam vero sub alterius personae occasione dicuntur, ad Christum tamen intellectu respiciunt... » Loc. citat. p. 519.

(4) Cf. *PG* LXXXVIII, 249.

(5) *PG* LXXXVIII, 257, 260.

(6) Cf. *PG* LXXXVIII, 249, 252, 253, 256.

gneur avec ce qui convenait aux serviteurs (1). Cosmas cite enfin divers passages de différents Psaumes, utilisés par les Apôtres, ne se rapportant selon lui qu'indirectement au Christ. Or, tous ces extraits appartiennent précisément aux Psaumes 21, 68, 15 considérés par Théodore comme messianiques au sens typique (15) ou au sens accommodatice (21, 68). On voit donc à quel point, Cosmas dépend de Théodore dans son interprétation des Psaumes messianiques. Il n'y a pas d'ailleurs à en être surpris. Le moine Egyptien est très au courant des doctrines et des traditions nestoriennes ; en exégèse, il est le disciple fidèle de « l'Exégète par excellence ». L'accord de Cosmas et de Iunilius nous permet certainement de conclure, en la circonstance, sans aucune témérité à l'acceptation par Théodore de quatre psaumes messianiques au sens littéral. S'ensuit-il nécessairement que Léonce de Byzance ait fait erreur ? Non. La divergence des témoignages est des plus faciles à expliquer. Iunilius et Cosmas ont énuméré tous les Psaumes que Théodore rapporta au Christ. L'admiration servile pour leur Maître en exégèse leur a fait fermer les yeux sur les sentences du 5. Concile œcuménique. Léonce, au contraire, a tenu compte de ces anathèmes ; et il n'a pas considéré comme légitimement attribué au Christ par Théodore, le Psaume 8 dont l'Eglise avait censuré l'interprétation (2).

Voyons maintenant comment Théodore interpréta les Psaumes directement messianiques.

Le Psaume 2 (3)

Les seuls extraits du commentaire de Théodore publiés dans la Patrologie se rapportent aux versets 1, 7, 9, 11, 12. Les extraits syriaques de Baethgen et le commentaire d'Ascoli complètent Migne très heureusement.

(1) Cf. *PG* LXXXVIII, 256.

(2) Cf. Mansi, *Concil. Nova Collect.* T. IX, 211.

(3) Cf. *PG* LXVI 648, 649 ; quelques extraits syriaques ont été analysés par Baethgen, *Der Psalmencommentar des Theodor von Mopsuestia in syrischer Bearbeitung* dans *ZATW*, 1885, p. 68, 69 ; enfin cf. Ascoli, loc. citat. p. 17 et ss.

Théodore écrit dans le titre:

« Prophétie sur les tourments qu'infligèrent les Juifs au Seigneur pendant sa passion. Le Psaume nous renseigne aussi sur son Humanité » (1).

Verset 1. — Les nations, ce sont Hérode et Pilate; les Peuples, ce sont les Juifs, qui livrèrent le Christ aux Païens.

Verset 2. — « Les rois »: cette expression désigne Hérode; les princes qui complotent sont les Scribes et les Pharisiens; le Seigneur et son oint indiquent le Père et le Fils.

Verset 5. — Le châtiment eut lieu 40 ans après le crucifiement par le glaive de Rome. Au verset 9, Théodoret a vu aussi le pouvoir romain dans le sceptre de fer (2).

Verset 6. — « Les Préceptes » seront annoncés quand sera prêché l'évangile du Royaume des Cieux.

Verset 7. — « Tu es mon fils ». Ces paroles s'adressent à la personne de l'humanité de Notre-Seigneur (3) etc. etc...

Ces exemples suffisent pour montrer que Théodore applique ce psaume directement au Christ, tantôt dans sa nature divine, tantôt

(1) « In secundo psalmo beatus David profetans narrat omnia quae a Iudaeis passionis dominicae impleta sunt... Indicat etiam ius imperii et potentiam dominationis insinuat quam super omnia post resurrectionem homo a deo susceptus accipit... Haec autem in Christum praedicta si quis Christianorum ambigit utemur ad probationem beati Apostoli Petri testimonio in quo ait: « Quare fremuerunt gentes et populi usque adversum Christum eius... Vere enim convenerunt Herodes et Pontius Pilatus cum principibus populi et senioribus adversus sanctum puerum Iesum... Adsumus etiam beati Apostoli Pauli dicta in quibus ait: ad quem autem angelorum dixit aliquando: Filius meus es tu, ego hodie genui te». Cf. Ascoli, loc. citat. p. 17, 18.

(2) Cf. *PG* LXXX, 893.

(3) Cf. Cosmas, *PG* LXXXVIII, 249-252; Ascoli: « Ego constitutus sum rex ab eo... hoc ex persona suscepti hominis qui est crucifixus inseritur de quo et alibi ait: quid est homo quod memor es eius aut filius hominis quoniam visitas eum usque sub pedibus eius ac reliqua quae manifeste de suscepto homine dicta esse beatus Paulus ostendit... » On lit plus loin au sujet de la domination du Messie: « susceptus itaque homo ius super omnia dominationis accipit ab inhabitatore suo, Verbo suo... Postola a me et dabo tibi gentes hereditatem et possessionem tuam terrae... adversus heriticos quidem ut haec non de Deo Verbo sed de Homine accipiantur sufficienter in superioribus actum videtur ». p. 22, 23. 24, 26.

dans sa nature humaine. Et c'est sans doute parce que cette sorte d'application dédoublée lui fut possible, qu'il accepta, si l'on en juge par le psaume 8, le sens directement messianique des psaumes 2, 44 et 109. De telles interprétations scripturaires favorisaient sa théorie d'une double personnalité dans le Christ. (1)

Conclusion. — Théodore de Mopsueste a bien appliqué directement au Christ le Psaume 2. En ce sens, il ne s'est pas éloigné de la tradition catholique; mais son interprétation supposant deux personnes en Notre-Seigneur est théologiquement erronée.

Le Psaume 8 (2).

Ici encore le commentaire syriaque de Baethgen et celui d'Ascoli suppléent heureusement à l'insuffisance des fragments grecs.

Théodore divise ce Psaume en deux parties: versets 1-4 et versets 5-10. La première partie concerne le Verbe; la seconde l'Humanité du Christ (3). Le manuscrit syriaque porte comme titre: le psaume prophétise le Christ Notre Seigneur et il nous enseigne la distinction des Personnes (4).

Au cours du commentaire nous lisons:

Verset 2. — Le nom du Seigneur sera admirable dans toute la terre quand l'évangile sera prêché partout.

(1) Cf. Kihn loc. cit. p. 456.

(2) Cf. *PG* LXVI 652, 653; Baethgen loc. cit. *ZATW* p. 69, 70; Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, 211; Ascoli, p. 57 et ss.

(3) Cf. *PG* LXVI, 1004. « τὴν μὲν διαφορὰν τοῦ τε θεοῦ λόγου καὶ τοῦ ἀναληφθέντος ἀνθρώπου ». Même interprétation dans Cosmas (*PG* LXXXVIII, 252) et dans Iunilius (*Instituta Regularia,* lib. II Cap. XXII, edit. Kihn, p. 517 « aut de visitatione adsumptionis humanae ut est " quid est homo ,, etc... ».

(4) Cf. *PG* LXVI, 652. Cf. Ascoli, p. 57: « In hoc psalmo beatus David profetali repletus spiritu de Domini incarnatione praeloquitur et ea dicit de Christo quae sunt postea rebus impleta... quoniam grandem deferentiam inter Deum Verbum et susceptum Hominem profetiae ipsius carmen ostendit et tantam distinctionem inter susceptum et suscipientem faciat quanta discritio inter Deum et reliquos omnes (homines) invenitur... inter susceptum vero hominem et Deum Verbum quod diximus tantam esse diversitatem quanta est omnis hominis ad Deum ad naturae distinctionem volumus accipi non ad honoris diversitatem » p. 57-59.

Verset 3. — S'appuyant sur Matth. 21, 16, Théodore applique ce texte à l'entrée de Jésus à Jérusalem. « En cela le Bienheureux David nous prophétise le Christ ». Par l'inspiration du Saint Esprit, il annonce comment les enfants et ceux qui sont encore à la mamelle le loueront dans le temple [1].

Verset 6. — Le Christ est un peu au-dessous des Anges à cause des souffrances de sa mort etc.... [2].

Théodore a donc certainement interprété du Christ le Psaume 8. Nul pourtant ne sera surpris si son explication a été condamnée par le 5. Concile oecuménique. Elle repose en effet sur une erreur des plus graves, divisant le psaume pour en appliquer une partie à la nature divine, une partie à la nature humaine et montrer ainsi dans le Christ non plus seulement deux natures distinctes, mais une double personnalité [3]. Dans cette exégèse erronée, nous reconnaissons les conceptions christologiques chères à Théodore. Selon lui le Christ ne s'était pas incarné, mais il avait seulement pris chair et était venu

[1] Cf. *PG* LXVI, 652 Cf. Ascoli, p. 57 : « Nam hoc quod dictum est ex ore infantium et lactantium perfecisti laudem constat in Domino ipsis esse rebus impletum quando profetiae ac profetato testimonium opera reddiderunt ».

[2] « Quomodo etiam possit intellegi de Deo Verbo quod dictum est minuisti eum paulo minus ab Angelis... per omnia igitur quae dicta sunt ita comprobatur hoc quod dictum est ego autem constitutus sum rex ab Eo ad adsumptum hominem pertinere ». Ascoli, p. 24.

[3] Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, 211 : « Ideo ergo differentiam quidem Dei Verbi et recepti hominis tantam nobis ostendit psalmus : divisa vero haec in novo testamento inveniuntur, domino quidem in se accipiente primordia psalmi, in quibus factorem eum dicit esse creaturae et elevatam habere super coelos magnificentiam, et mirificari in omni terra ; apostolo autem secunda, quae de homine sunt, qui tantum beneficium meruit, in Iesu accipiente ; quomodo non manifestum, quod alterum quidem nos divina scriptura docet evidenter esse Deum Verbum, alterum vero hominem, et multam eorum esse nobis ostendit differentiam ? Nam iste quidem memorat, ille autem memoriam meretur : et iste quidem visitat, alter autem cum visitationem meretur, beatus dicitur : et iste quidem beneficium dando minuit paulo minus ab angelis, ille autem et per talem minutionem beneficium accepit : et iste quidem gloria et honore coronat, alter autem coronatur et pro his beatus dicitur : et iste quidem constituit ipsum si supra omnia opera manuum eius, et omnia subiecit sub pedibus eius, alter autem meritus est dominari eis, quorum antea non habebat potestatem ».

habiter en Jésus comme dans un temple ([1]). L'explication de Théodore sur le Psaume 8 a été condamnée en raison de cette erreur théologique.

Le Psaume 44 ([2]).

Le titre placé dans le manuscrit syriaque de Baethgen nous montre dans ce psaume une prophétie sur le Christ et sur l'Eglise ([3]).

Verset 2. — Le Roi, c'est le Christ; ses œuvres, sa doctrine et ses grâces.

Verset 4. — Le glaive dont il doit se ceindre est le glaive de l'Esprit, c'est à dire la parole de Dieu.

Verset 7. — « Ton Trône et ton Royaume ô Dieu est éternel, et tu as une domination universelle ». A propos de ce verset, Théodore polémique contre les Juifs qui traitent de vaines fables les interprétations des Chétiens. De telles paroles n'ont jamais été prononcées pour un homme; à aucun d'eux le Psalmiste n'a dit: « Sedes tua Deus in saeculum saeculi ». Ces expressions ne peuvent convenir qu'au Christ et à son Eglise ([4]).

([1]) Cf. chapitre II, p. 64-67.

([2]) Cf. Facundus, *Pro defensione PL* LXVII, 740, 741; Baethgen dans *ZATW*, loc. cit. 1885 p. 70-74; Lietzmann, *Der Psalmencommentar Theodor's*, p. 338.

([3]) « In hoc psalmo profetat ea quae de Christo sunt quemadmodum vidilicet verbo doctrinae suae plurimam multitudinem congregabit quanta etiam perficiat miranda constitutionem Ecclesiae decursu fidelium comparandam... Facit etiam commemorationem donorum spiritalium quae fidelibus quibusque largitus est et quod moralis virtus per institutionem Evangelii creverit... Horum omnium praenuntiationem sedulo persequutus praefatur aperte multumque ordinem in praefatione ipsa custodens ». Ascoli loc. cit. p. 251.

([4]) Cf. *PL* LXVII, 740-741. « Post haec infert: Sedes tua Deus in saeculum saeculi, hoc est consequenter quidem interimentur inimici, reliqui vero omnes subiicientur. Quoniam quidem non subintromissum habes regnum, sed ex sempiterno omnium regnas, et in aeternum regnas, et regnum tuum manet in aeternum. Haec Iudaei ut fabulas inanes intelligunt, existimantes de homine rege dicta. Cui enim hominum tantum hoc insigne virtutum, aut talium magnitudo dictorum? Cui vero conveniet " et deducet te mirabiliter dextera tua? ,, Divina Scriptura de omnibus iustis semper ita loquente, quia ex divino adiutorio virtutem possideant. Manifestum autem hic et illud

Verset 8. — Celui qui est oint par Dieu ne peut être que le Christ (1).

Verset 10. — Les Filles du Roi, c'est l'Eglise. Le Roi c'est le Christ etc.... Et les mêmes applications reviennent sans cesse au cours du commentaire. Iunilius (2), Cosmas (3) ont une interprétation identique, enfin le manuscrit Coislin n. 12, sur lequel l'attention a été récemment attirée par Lietzmann, confirme lui aussi l'exactitude des informations de Facundus. On y trouve la même polémique de l'Evêque de Mopsueste contre les Juifs impies qui veulent entendre le Psaume « Eructavit » de Salomon et de son mariage; on y voit développée la même christologie.

Est-il besoin de signaler le contraste que présente chez Théodore de Mopsueste l'interprétation de ces deux morceaux de genre identique: le Cantique des Cantiques (4) et le Psaume « Eructavit »?

Le Psaume 109 (5)

D'après le titre du manuscrit syriaque de Baethgen, le Psaume 109 prophétise l'œuvre de salut que le Christ réalisera.

---

est, quia non de aliquo impio loquatur in propria virtute fidente. Ad quem itaque hominum loquens infert " Sedes tua Deus in saeculum saeculi? ,, Si autem de rege Deo dicit, manifestum est quoniam et de regina non muliere, sed Ecclesia, quam Christus sibi per fidem desponsavit, per affectum animae scilicet sibi iungendam... quoniam igitur semper Dei coniux dicitur congregatio hominum qui ei per scientiam copulantur, regem autem Christum convenienter appellavit... consequenter ergo reginam vocat Ecclesiam, ostendens quantam sortita sit ex Christi adunatione dignitatem, quae si accessit ex fide quoniam aut de Deo et Patre haec dici non possunt, quae sequuntur astruunt manifeste ».

(1) « Sed quia haec Deo Patri non conveniant propterea unxit te Deus, Deus tuus claret de reliquo quod haec de Christo dicantur » (loc. cit. *PL* LXVII, 741).

(2) Iunilius applique au Christ les versets 3, 5, 8, 18 (cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXII, edit. Kihn, p. 517) et à l'église les versets 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17. (Cf. loc. cit. cap. XXIII, edit. Kihn, p. 520).

(3) Cf. *PG* LXXXVIII, 253.

(4) Cf. Chapitre IV, p. 134-136.

(5) Cf. Baethgen, loc. cit. dans *ZATW* 1885 p. 75, 76. Rien dans *PG* LXVI. Cf. Ascoli, loc. cit. p. 529, 530: « Ipse Dominus in evangelio hunc psalmum de se

Verset 3. — Ce verset a trait à la divinité de la génération du Verbe ([1]).

Verset 4. — On fait remarquer que le sacerdoce du Christ est selon l'ordre de Melchisédech, parce qu'il n'est hérité d'aucun autre, et n'offre en sacrifice que du pain et du vin et non des animaux.

Verset 6. — C'est Notre Seigneur qui exercera son jugement sur les nations après son entrée au Ciel. Il se servira du glaive de Rome et Jérusalem sera détruite.

Verset 7. — Le Seigneur a bu au torrent au désert et sur la montagne, lorsqu'il annonçait l'évangile du Royaume. La seconde partie du verset s'est réalisée après la résurrection, quand le Christ a été ouvertement associé à la Divinité et considéré comme Fils de Dieu au Ciel et sur la Terre.

Saint Jean Chrysostome et Théodoret appliquent aussi au Christ les Psaumes 2, 8, 44, 109 ([2]) — mais ils évitent les erreurs théologiques qui firent condamner l'Evêque de Mopsueste. Le Psaume 8 est

profetatum esse interpretatus est Pharissaeis... manifestum est quod de homine quolibet non possit intellegi ; sed de eo qui sit et Deus verus et omnium Dominus qui Christus est... cessant ergo falsae opiniones Iudaeorum qui aut Abrachae servi personam de Domino suo loquentem introduci putant... aut ipsum David quid Deus Abrachae in procinctu belli dixerit discribentem intellegi volunt... secundum divinitatem Dominum suum propheta Christum appellat quem sciebat secundum hominem de semine suo nasciturum ».

([1]) Iunilius, *Instituta Regularia*, lib. II, cap. XXII, édit. Kihn, p. 519.

([2]) Nous n'avons pas d'homélie de Saint Jean Chrysostome sur le Psaume 2, mais souvent il y fait allusion dans ses autres homélies cf. *In Psalm.* 8, 44. Toujours il applique au Christ le « Quare fremuerunt ». A propos du Psaume 44 nous lisons « Mon opinion est que le prophète parle exclusivement de Jésus-Christ dans tout le reste du Psaume » (*PG* LV, 183 et ss.) et au sujet du Psaume 109 : « Nous affirmons qu'elles (les paroles du Roi Prophète) s'appliquent directement à Jésus-Christ, interprétation qu'ils (les Juifs) rejettent et qu'ils cherchent à remplacer par une autre » (cf. *PG* LV, 265). De son côté, Théodoret écrit : « Dans le second Psaume sont prédites les souffrances humaines du Christ, son règne et la vocation des gentils » (*PG* LXXX, 873) ; il applique le Psaume 44 au Verbe incarné et à l'Eglise (*PG* LXXX, 1188-1197). Enfin il voit dans le Psaume 109 l'annonce de la glorification du Christ après sa passion (*PG* LXXX, 1765).

même entendu par eux au sens strictement littéral ([1]): ils reconnaissent les Apôtres dans ces enfants qui célèbrent les louanges du Messie, Fils de Dieu ([2]).

§ 2. — **Les Psaumes messianiques au sens typique d'après Théodore** (Ps. 15, 54, 88)

Le Psaume 15 ([3])

Dans ce chant, David rend grâces pour les victoires que le secours de Dieu lui a permis de remporter sur ses ennemis. Il apprend au peuple à chanter sa reconnaissance à Yahweh pour la possession de la Terre Promise, pour la sagesse et la prudence dont il a été gratifié en vue de régir sa vie morale et religieuse. Au commentaire du verset 10, Théodore fait remarquer que le bienheureux Apôtre Pierre s'est servi dans les Actes ([4]) de ce passage et en a montré la complète réalisation dans le Christ ([5]).

([1]) Cf. Saint Jean Chrysostome (*PG* LV, 108): « Vous voyez que ces paroles doivent s'appliquer à la personne du Fils car c'est son nom qui est devenu admirable par toute la terre... David prédit ici l'hymne triomphal que les enfants chantèrent dans le temple... ». Théodoret (*PG* LXXX, 913): « Ce psaume annonce le salut de l'Univers, enseigne la Providence de Dieu à l'égard des Hommes et prédit l'Incarnation du Fils ».

([2]) Cf. Théodoret: « Ce miracle était d'ailleurs la figure de ce qui devait arriver aux Apôtres. Ils étaient de faibles enfants plus muets que des poissons et, cependant, ils ont pris dans leurs filets l'Univers entier » (*PG* LXXX, 916).

([3]) Cf. *PG* LXVI, 657, 660.

([4]) Cf. Act. 2, 25-28.

([5]) « Quoniam autem hoc verum et ex ipsis rebus eventum accepit in Domino Christo, frequentissime de eo loquens beatus Petrus, utitur voce ostendens quoniam quod de populo supra modum dictum est, ex quadam ratione utente voce propheta, hoc verum eventum in ipsis rebus accepit nunc in Domino Christo ». Il nous semble que Théodore envisage bien ici David comme un type; ce qui est dit de lui n'a eu sa complète, sa vraie réalisation que maintenant dans le Christ Seigneur cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX. Cf. Ascoli, loc. cit. p. 126: « Notandum autem quoniam ultima parte psalmi beatus Petrus in Actibus Apostolorum ita usus est ut propria dicatur de Domino... non ergo ab Apostolo testimonium hoc usurpatum est sed causae suae redditum... nam fuerat vidilicet a profeta praedictum... et ideo convenienter personae

Dans son introduction à Joël, l'Evêque de Mopsueste en parlant de la Loi, ombre des réalités à venir, et, du peuple Juif digne des soins de la Providence à cause du Christ, cite encore le verset 10 du Psaume 15 comme l'un de ces oracles qui ne devaient se réaliser pleinement que dans le Christ (1).

Faut-il voir dans le commentaire sur Joël une rectification des opinions émises à 20 ans dans le commentaire des Psaumes? Certains le pensent (2). D'autres n'y voient qu'un développement plus précis, mais identique pour le fond au passage qui nous est parvenu dans les Actes du 5. Concile ou nous a été transmis par le commentaire d'Ascoli (3). L'examen de ces divers textes, tous concordants, a du moins l'avantage de nous permettre d'interpréter ces expressions « ex ipsis rebus eventum accepit..... hoc verum eventum in ipsis rebus accepit..... nunc in Domino Christo » qu'un premier examen pourrait faire considérer comme n'indiquant chez Théodore qu'un sens accommodatice et non un sens typique.

Quoi qu'il en soit, et, alors même que l'interprétation de Théodore aurait été typique, pourquoi fut-elle condamnée par les Pères du 5. Concile?

D'abord, au Concile, le notaire ne lut pas le fragment du commentaire des Petits Prophètes, mais seulement cette paraphrase du Psaume 15. Elle n'était pas claire et prêtait à équivoque. On pouvait se demander si l'Evêque de Mopsueste n'avait pas interprété ce Psaume au sens accommodatice, en vertu d'une certaine similitude d'événements. C'est pourquoi, les Pères n'hésitèrent pas à rejeter cette explication. Ils devaient d'autant plus s'indigner que l'interprétation messianique du verset 10 était clairement indiquée par le Nouveau Te-

---

Domini vendicatum nam prius in similitudine dictum fuerat et figura... proprie ergo et secundum verum intellectum qui ipsis rebus impletus est Domino convenit ad quem cum pertinere impletae sint res loquuntur ».

(1) Cf. *PG* LXVI, 232: « La vérité de ces paroles apparut dans le Christ, dont l'âme ne fut pas abandonnée dans l'enfer, mais ramenée dans le corps pour la résurrection. Quant au corps du Christ, il ne subit aucune corruption, il fut même changé en une nature immortelle et incorruptible ».

(2) Cf. Baethgen loc. cit. dans *ZATW* p. 76, 77.

(3) Cf. Kihn loc. cit. p. 160.

stament dans le commentaire qu'en avaient donné à leurs auditeurs les bienheureux Apôtres St Pierre (1) et St Paul (2). David, avait fait remarquer St Pierre, n'est point ressuscité; il est mort depuis longtemps; son tombeau est connu et tous peuvent le voir; Jésus-Christ, au contraire, déposé au sépulcre, n'y a subi aucune corruption; mais il est ressuscité, après trois jours, immortel et glorieux. Le Psalmiste n'a pu parler ainsi que pour annoncer la résurrection du Christ grâce au pouvoir prophétique dont il fut gratifié. De son côté, à Antioche de Pisidie, St Paul avait appliqué ce verset 10 à notre Seigneur à l'exclusion de tout autre. Dans ces conditions, il semblait difficile de ne pas considérer le verset 10 comme messianique (3). Si Théodore s'était laissé guider par l'Ecriture comme le voulait l'herméneutique antiochienne, il eut été plus clair dans ses explications et le Concile n'aurait pas été exposé à considérer son interprétation comme une simple accommodation.

Théodoret de Cyr a été bien plus fidèle que l'Evêque de Mopsueste à la méthode de l'Ecole d'Antioche. « Il est superflu d'expliquer ce passage, a-t-il écrit à propos du verset 10, puisque Pierre en a donné autrefois l'explication, grâce à une révélation qu'il reçut du Père, du Fils et du Saint Esprit » (4).

Le Psaume 54 (5)

David a composé ce Psaume au moment où Saül le persécutait. Il y prédit les malheurs d'Onias à l'époque machabéenne et les souffrances du Christ pendant sa passion. Rejeté par ceux ausquels il avait fait du bien, trahi par ses familiers, le Saint Roi est une figure

(1) Cf. Act. 2, 25-29.

(2) Cf. Act. 13, 35-37.

(3) Cf. Dom Calmet T. XI, p. 144, 154.

(4) Cf. *PG* LXXX, 961.

(5) Cf. *PG* LXVI, 673-677, Baethgen, *Siebenzehn makkabaïsche Psalmen nach Theodor von Mopsuestia* dans *ZATW* 1886, p. 276-288. Aux pages 284-288, on trouvera des fragments recueillis dans Cordier et qui manquent dans Migne. Cf. Ascoli loc. cit. p. 290 et ss.

de Jésus-Christ ([1]). Donc, au sens littéral, le Psaume se rapporte à David ; au sens typique, il se rapporte à Jésus-Christ.

Plus loin Théodore ajoute : « Ce Psaume est aussi appelé un hymne parce qu'il contient une esquisse de la passion du Seigneur. Et n'est-ce pas à juste titre qu'il est célébré par des hymnes, Celui qui voulut bien souffrir d'affreux tourments pour le salut des hommes ? Les expressions employées par le Psalmiste conviennent parfaitement au Christ. Dieu les a voulues pour mettre en évidence sa nature humaine. Certainement David parle dans ce chant et des injures qu'il reçut et de celles dont le Seigneur devait être abreuvé. La similitude des souffrances semble le réjouir, il est près de s'écrier avec Saint Paul « Ego stigmata Domini Iesu in corpore meo porto ».

Nous n'avons rien à reprocher à cette interprétation et Théodoret a pu la reproduire dans son commentaire au risque de commettre un véritable plagiat ([2]).

Le Psaume 88 ([3])

Nous trouvons l'opinion de Théodore sur le Psaume 88 dans son commentaire sur le prophète Michée ([4]). Là il montre clairement que le règne éternel promis à David et à ses successeurs n'a pu se réaliser que dans le Christ. En particulier les versets 30, 38 n'ont pu être prononcés d'aucun des successeurs de David ; ils visent certainement la perpétuité et la stabilité du Règne du Christ ([5]).

([1]) Cf. *PG* LXVI, 676.

([2]) Cf *PG* LXXX, 1268, 1269. Diodore de Tarse applique aussi à Notre Seigneur plusieurs versets de ce Psaume, il y voit une description anticipée de la trahison de Judas et de l'attitude des Juifs vis à vis du Christ. Cf. *PG* XXXIII, 1591-1594.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 372, 373.

([4]) Michée 5, 1. 2.

([5]) L'interprétation de Diodore de Tarse est identique. Au delà de David et de ses successeurs, il voit annoncé dans ce Psaume le Règne éternel du Christ dans l'Eglise. Cf. *PG* XXXIII, 1618-1624.

§ 3. Les Psaumes messianiques au sens accommodatice d'après Théodore (Psaumes 21, 67, 68)

Le Psaume 21 [1]

Théodore l'interpréte au sens historique de David poursuivi par Absalom révolté, « quod enim psalmus nullatenus convenit Domino certum est ». Au cours du commentaire syriaque, on le voit faire des allusions à Absalom, à David, à leurs partisans ; jamais au Nouveau Testament. D'ailleurs certaines paroles du Psaume en particulier celles-ci : « Longe a salute mea verba delictorum meorum », ne peuvent, dit-il, convenir au Christ qui jamais ne commit le péché. Les différents versets de ce Psaume qui Lui sont appliqués par les Apôtres et les Evangélistes ne le sont donc qu'au sens accommodatice. La phrase « diviserunt sibi vestimenta mea » s'est vérifiée au sens figuré dans David, accablé de maux par ses ennemis, et Saint Matthieu en a fait l'application au Seigneur à cause du partage réel de ses habits. De même, le percement des pieds et des mains doit s'entendre de David, des efforts de ses ennemis pour l'épier, pour surveiller ses démarches, pour scruter ses desseins. L'Evangéliste a pris occasion des divers incidents qui se sont produits au cours de la passion du Christ pour lui appliquer ces différentes paroles [2] mais « que le Psaume ne convienne pas au Seigneur, nous l'avons montré clairement plus haut » [3].

(1) Cf. Mansi, *Concil. Nova collect.* T. IX, 212-213 ; Ascoli loc. cit. p. 154 et ss. Baethgen loc. cit. dans *ZATW* 1885, p. 77, 78.

(2) Dans Ascoli p. 159, on lit : « Diviserunt sibi vestimenta usque meam..... haec omnia captis hirusolimis a coniuratione Abisalon circa David constat impleta..... Evangelista autem in Deo pro rerum similitudine hoc testimonio usus est sicut et in aliis ostendimus ».

(3) Cf. « Eumdem intellectum habet et illud : Diviserunt sibi vestimenta mea, et supra vestimentum meum miserunt sortem. Quod enim psalmus nullatenus convenit Domino certum est. Neque enim erat Domini Christi, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore eius, dicere : longe a salute mea verba delictorum meorum. Sed et ipse Dominus dum secundum communem hominum legem in passione opprimeretur, Deus meus, Deus meus, quare me dereliquisti ? emisit vocem : et apostoli diviserunt sibi vestimenta mea et super vestimentum meum miserunt sortem, ad eum

Ainsi, c'est uniquement en raison de la similitude des événements réalisés dans David au sens figuré et dans le Christ au sens littéral, que diverses paroles de ce Psaume ont pu être appliquées au Sauveur par accommodation dans nos Saints Evangiles ([1]). Comment s'expliquer que Théodore n'ait jamais soupçonné la fausseté de son raisonnement? qu'il n'ait pas vu dans David un type du Christ puisque

---

traxerunt manifeste: quoniam quod supra modum dictum fuerat prius a David propter illata ei mala, hoc ex operibus evenit in Domino Christo, cuius et vestimenta diviserunt et sorti tunicam subiecerunt..... Foderunt manus meas et pedes, et omnia perscrutabantur, et quae agebam, et quae conabar. Nam foderunt, ex translatione dixit eorum, qui per effossionem scrutari quae in profundo sunt tentant. Dinumeraverunt omnia ossa mea, totius meae fortitudinis et totius meae substantiae detentores facti sunt, ut etiam numero mea subiicerent. Istud autem ex consuetudine quam habent hostes, dixit: qui quando obtinuerint numero et talis subtilem notitiam inventorum faciunt; propterea et sequenter dicens: ipsi vero consideraverunt et conspexerunt me, intulit: sibi diviserunt vestimenta mea, et supra vestimentum meum miserunt sortem. Considerantes autem me, ait, et conspicientes quod omnia eis evenerunt in me desiderata (conspicere enim ita ut apud nos, dicitur pro eo, quod est, vidit in eum quae volebat pati eum) iam tanquam me omnino malis dedito, sicut et hostes mea post vastationem et captivitatem diviserunt sorte divisionem eorum facientes. Et Evangelista quidem in Domino verba ex rebus assumens, eis usus, ut sic et in aliis diximus. Nam quod non pertineat ad Dominum psalmus, in superioribus evidenter ostendimus. At vero beatus David supra modum ista magis ex his quae ab Absalom facta sunt, dixit: quoniam dum recessisset David, iure belli metropolim ingressus, omnes quidem obtinuit res regales, non piguit autem etiam patris cubile inquinare ». Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, 212, 213.

([1]) Kihn loc. citat. p. 160, 161, 163 prétend que Théodore a interprété le Psaume 21 au sens typique. Nous ne pouvons nous rallier à son sentiment. Les déclarations de Théodore sont trop nettes « quod enim psalmus nullatenus conveniat Domino certum est... quod non pertineat ad Dominum psalmus ».

Nous n'en trouvons pas de semblables au Psaume 15 et c'est pourquoi nous l'avons mis parmi les Psaumes expliqués au sens typique. Une comparaison des commentaires de Théodore sur le Psaume 15 et sur le Psaume 21 montre d'ailleurs clairement selon nous que son point de vue est différent. Quant à l'interprétation de Iunilius, elle ne saurait faire autorité d'une façon absolue. Bien des fois, nous avons montré au cours de notre travail, que l'influence de la tradition et des idées ambiantes avait amené l'Evêque Africain à modifier ou tout au moins à atténuer les idées de Théodore dans ce qu'elles avaient de trop directement opposé à la doctrine communément reçue. Cf. Chapitre IV p. 148, 151, 152.

les faits n'avaient eu qu'en Lui leur pleine et parfaite réalisation? Là encore, les principes de l'Ecole d'Antioche fidélement suivis auraient conduit Théodore vers une interprétation orthodoxe. L'Ecriture appliquait au Christ différents versets du Psaume: les faits décrits par ces versets ne s'étaient réalisés que dans la passion. L'hésitation n'était donc pas possible et il fallait tout au moins admettre le messianisme au sens typique du Psaume 21. Certes le verset 2 constituait une grosse objection « Longe a salute mea verba delictorum meorum ». Les Juifs étaient heureux de le citer pour confondre les Chrétiens. Toutefois la difficulté n'était pas insoluble; certainement, on avait dû la résoudre déjà à Antioche. En tout cas, Théodoret n'en est pas embarrassé. Il se contente de faire remarquer avec Saint Jean 1, 29, 36 et avec Saint Paul 2 Cor. 5, 21; Gal. 3, 13 que le verset 2 vise le Verbe incarné, qui sans doute n'avait pas commis le péché, mais s'était fait péché à notre place pour nous justifier ([1]).

Dans l'antiquité, l'interprétation de Théodore sur le Psaume 21 est restée isolée. Saint Justin, Saint Irénée, Tertullien, Saint Cyprien, Saint Jean Chrysostome, Théodoret ([2]) ont tous expliqué ce Psaume au sens littéral, de la passion, du crucifiement, de la glorification du Christ. Junilius lui-même, nous l'avons vu, n'a pas suivi à l'aveugle le sentiment de Théodore; parmi les vingt six prophéties qui concernent le Christ, il a compté celle du partage des habits ([3]).

Pour errer dans l'explication du Psaume 21, Théodore a donc dû aller: contre le sens obvie du texte sacré, contre les affirmations des Evangélistes, contre le témoignage de la Tradition.

Et pourtant il est peu de Psaumes dont le messianisme soit plus évident! Un rapide parallèle avec les récits de la Passion suffit pour souscrire au jugement de Saint Augustin: « Passio Christi tam evidenter quasi evangelium recitatur ». Tous les incidents saillants du drame du calvaire s'y trouvent annoncés: les moqueries des bourreaux, les souffrances du crucifiement, le percement des mains et des pieds, le

([1]) *PG* LXXX, 1008, 1009.

([2]) *PG* LXXX, 1008-1025. « Il (le Psaume 21) annonce la passion, la résurrection du Christ, la vocation des gentils et le salut de tout l'Univers ».

([3]) Cf. *Instituta Regularia* Lib. II Cap. XXII Edit. Kihn p. 518. (*In Psalm.* 21, 19).

partage des vêtements, l'attribution de la tunique au sort, etc.... Sans doute, parmi les catholiques, certains n'appliquent ce Psaume au Messie qu'au sens typique; toutefois le plus grand nombre le lui applique au sens littéral et les rapports entre le Psaume 21 et les récits de la Passion sont si frappants que même des écrivains, qui n'ont pas le bonheur de partager nos croyances, ne peuvent s'empêcher d'y lire une prophétie au sens typique. Ainsi Kirkpatrick écrit: « thes ufferings were so ordered by the Providence of God as to be typical of the sufferings of Christ; the records of them was so shaped by the Spirit of God, as to foreshadow even in detail, many of the circumstances of the crucifixion » (1). L'anathème du concile au sujet du verset 17 ne se justifie donc que trop facilement: « Evangelistam haec ex eventu ad Christi traxisse personam: qui igitur haec ita credit, sapit, docet, aut praedicat, anathema sit ».

Le Psaume 67 (2)

Théodore l'interpréte de la sortie d'Egypte. Il ne blâme pas Saint Paul de s'être servi du sens accommodatice du verset 19. « L'Apôtre a fait état de ce témoignage comme s'il avait été dit du Christ, parce que lui-même après un combat avec le démon nous avait racheté de la captivité. Comme ces termes ἔλαβες δόματα ne cadraient pas avec notre façon de parler, il a mis ἔδωκας au lieu de ἔλαβες. Cette dernière expression convenait mieux au Christ, qui ne reçut rien des hommes et leur accorda au contraire largement après son retour au ciel les dons du Saint Esprit (3).

L'observation de Théodore de Mopsueste nous semble juste. L'application, faite par Saint Paul, n'est pas littérale. Alors que le Psalmiste dit « il a reçu des présents » l'Apôtre écrit « il a donné des dons aux Hommes ». Evidemment, l'usage accommodatice de ce can-

(1) Cf. Kirkpatrick, *The Book of Psalms with introduction and notes* p. 114, Cambridge, 1902.

(2) Cf. *PG* LXVI, 688. Swete loc. citat. T. I, p. 166.

(3) Dans son commentaire sur Ephès. 4, 8 Théodore écrit: « utitur autem hoc testimonium non quasi prophetice dictum, sed sicut nos in ecclesiastica allocutione scripturalibus frequenter solemus uti testimoniis ».

tique était des plus faciles; les mêmes versets qui avaient célébré la sortie d'Egypte pouvaient également chanter le retour au ciel du Christ qui nous avait délivrés de la servitude du péché, bien autrement cruelle que celle du Pharaon; aussi, la Sainte Eglise n'a pas manqué d'utiliser par accommodation ce Psaume dans sa liturgie. Nous devons ajouter toutefois qu'en raison même de ce parallèle entre la sortie d'Egypte et l'entrée au ciel du Christ victorieux, la plupart des Pères grecs ou latins ont vu dans le Psaume 67 un Psaume messianique au sens typique (1).

Le Psaume 68 (2)

Le Psaume 68 se rapporte à l'époque machabéenne. Les paroles « dederunt in escam meam fel etc. » n'ont pas été dites du Christ, mais des Juifs; dans le langage scripturaire, elles indiquent l'affliction, la tristesse; l'Evangéliste les a appliquées au Christ par accommodation (3).

Nous ferons encore ici la même remarque que celle que nous avons déjà faite au sujet du Psaume 21. Théodore se trouvait en face d'expressions qui n'avaient pu se réaliser en David qu'au sens figuré et qui, au contraire, s'étaient réalisées dans le Christ au sens littéral. Il aurait dû conclure que les paroles même de son texte, que les appli-

(1) Cf. en particulier Théodoret *PG* LXXX, 1376-1400 surtout 1388, 1389, 1397.

(2) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX col: 213; Ascoli p. 343 et ss. Baethgen loc. citat. dans *ZATW* 1887 p. 32-42.

(3) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX col. 213 « quoniam cibi et potus suaves quidem fiunt in tempore gaudii, insuavia autem et amara in tristitia, talia erunt inquit quae ab illis fiebant, ut ex tristitia et ira esset quidem mihi in locum fellis cibus, esset autem et potio aceto nihil differens. Maxime autem hoc fit in iracundiis, quae in tribulatione fiunt, quod verisimile erat pati eos contra suos. Usus autem est Evangelista hoc testimonio in Domino, et ipse autem Dominus: zelus domus tuae comedit me, de seipso dicens; et beatus Paulus de Iudaeis loquens: Fiat mensa eorum etc. Et beatus Petrus de Iuda: fiat habitatio eius deserta. Et certe diversis constitutis rebus, non quasi psalmo modo quidem pro his dicto, iterum autem de illo, et iterum de alio; sed quia de Iudaeis dicta sunt plura, qui se separaverunt de Deo et lege, convincentia illorum indevotionem, necessarius est testimoniorum usus simul et ex rebus captus qualis est, dederunt in escam meam fel et in siti mea potaverunt me aceto ».

cations de l'Evangéliste, que les opinions admises autour de lui le forçaient à mettre tout au moins le psaume 68 parmi les psaumes messianiques au sens typique.

Le messianisme de ce psaume ne nous paraît pas discutable. David persécuté par Saül est un type du Messie souffrant, assailli de toutes parts par des ennemis cruels et nombreux, acharnés à sa perte. Ses sentiments sont ceux du Messie dans sa passion. Certains traits, en particulier, les versets 9, 10, 21, 22, 27 ne peuvent convenir qu'à Jésus-Christ. Aussi le Psaume 68 partage-t-il avec le Psaume 21 l'honneur d'être le plus souvent cité dans le Nouveau Testament. La négation de toute prophétie dans ce cantique, son utilisation au seul sens accommodatice ne pouvaient pas ne pas être censurées par le 5. Concile œcuménique.

L'interprétation de Théodoret laisse à désirer. Sans doute, il reconnaît dans le Psaume 68 des prophéties sur le crucifiement et la destruction de la nation juive. Mais au verset 22, il n'a pas évité complétement l'erreur de Théodore: « Même la nourriture ils me l'ont rendue triste et amère. En effet, même la meilleure nourriture est désagréable à ceux qui sont dans le chagrin » ([1]).

§ 4. — L'interprétation du Psaume 71 d'après Théodore ([2])

Nous possédons dans Migne la plus grande partie du commentaire de Théodore. L'Evêque de Mopsueste n'ignore pas que certains ont vu le Christ dans ce Psaume, il n'adopte pas cette opinion ; il fait remarquer que l'adverbe « πρό » employé au verset 5 et 17 ne peut avoir une signification de temps; et il applique tout le Psaume à Salomon que vient visiter la Reine du midi. Emerveillée de la Sagesse du Roi, de l'éclat et de la splendeur dont il est environné, la Souveraine proclame ses ministres bienheureux ([3]).

([1]) *PG* LXXX, 1408. Diodore de Tarse dans l'explication de ce Psaume fait à Jésus-Christ de nombreuses applications. Nous n'avons pas toutefois son interprétation du verset 22. Cf. *PG* XXXIII, 1604-1607.

([2]) Cf. *PG* LXVI, 689-692. Cf. Ascoli, loc. citat. p. 358 et ss.

([3]) Iunilius considère comme prophétiques les versets 7, 9, 19 de ce Psaume. Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXIII Edit. Kihn, p. 520, 521. Encore une fois,

Ce Psaume ne peut s'entendre du règne de Salomon. On doit l'interpréter du règne du Messie. Il contient des expressions, qui seraient beaucoup trop exagérées et beaucoup trop hyperboliques, si elles étaient appliquées en toute vérité à Salomon. Elles n'ont pu être dites à son sujet que parce qu'il était un type du Messie ([1]). Les Targums s'en étaient d'ailleurs si bien rendu compte qu'ils traduisaient toujours le premier verset par cette périphrase : « O Dieu, donne ta justice au Roi Messie ».

L'opinion de Théodore sur le Psaume 71 est donc condamnable.

Théodoret sut demeurer dans l'orthodoxie. « Que ce Psaume ne convienne pas à Salomon, dit-il, je pense que les Juifs eux-mêmes l'avoueraient, s'ils voulaient dire la vérité... Salomon n'a pas dominé jusqu'aux extrémités de la terre, il n'a pas reçu le tribut de ceux qui habitent de l'Orient à l'Occident. En outre, comme il était homme, il a vécu un temps en rapport avec sa nature, et puis, il est mort et non d'une mort glorieuse » ([2]). Ce raisonnement de Théodoret nous offre un excellent exemple de l'application des principes antiochiens pour la découverte du sens typique ([3]).

Conclusion. Théodore de Mopsueste n'accepta comme Psaumes messianiques au sens littéral que les Psaumes 2, 8, 44 et 109. Il considéra comme Psaumes messianiques au sens typique les Psaumes 15, 54 et 88. Il refusa toute valeur prophétique aux Psaumes 21, 67, 68 et 71.

---

ce n'est pas une raison suffisante à elle seule pour prétendre que Théodore a entendu ce psaume au sens typique.

([1]) Cf. Dom Calmet, T. XI, p. 792-793.

([2]) Cf. *PG* LXXX, 1429. Diodore de Tarse interpréte ce Psaume au sens messianique. Cf. *PG* XXXIII. 1611-1613.

([3]) Cf. chapitre VI L'Herméneutique de Théodore, p. 210.

II

L'explication des autres prophéties messianiques dans les œuvres de Théodore de Mopsueste

§ 1. — Prophétie messianique entendue au sens littéral

Genèse 49, 11 (1)

« Il attache à la vigne son ânon,
Au cep le petit de son ânesse ;
Il lave son vêtement dans le vin,
Son manteau dans le sang de la grappe ;
Il a les yeux rouges de vin
Et les dents blanches de lait » (2).

Cet oracle annonce, d'après Théodore, l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem, son sacrifice sanglant, sa glorification. La mention de l'ânon et de l'ânesse indique la monture du triomphateur (Matth. cap. 21). Le vin, selon l'usage des Ecritures, symbolise la souffrance et la mort ; les autres détails prédisent la passion. Loin de laver les vêtements, le vin les tache et en rend le nettoyage beaucoup plus difficile. Pourquoi donc dès lors se servir de telles expressions, se demande Théodore ? Parce que la mort n'est pas pour le Christ la perte de la vie comme elle l'est pour nous ; pour Lui, elle est le passage à une vie meilleure, méritée par la passion et la mort. Et c'est ainsi que l'Ecrivain sacré a pu dire du Christ qu'il avait lavé son vêtement dans le vin. « Les yeux rouges de vin » symbolisent la nouvelle apparence du Christ après sa passion et sa mort, « les dents blanches de lait » signifient sa glorification. De même que les

(1) Cf. *PG* LXVI, 645.

(2) Pour toutes les prophéties messianiques, nous citerons les textes d'après la traduction de Crampon.

lèvres cachent les dents, ainsi la mort voila pendant quelque temps l'éclat du Christ, mais bientôt la résurrection le manifesta à tous ([1]).

Saint Jean Chrysostome appliqua aussi au Christ cette prophétie. Elle concerne, selon lui, la royauté du Christ et la vocation des Gentils à la foi. Dans le vin et le sang du raisin, il voit indiquées la passion et ses souffrances ; dans les yeux plus rouges que le vin, dans les dents plus blanches que le lait, il voit la gloire du Rédempteur, l'équité et la splendeur du Juge. Il se sépare de Théodore pour l'interprétation de l'ânesse et de l'ânon. Il interprête ces animaux au sens figuré : l'âne désigne les nations impures, les Gentils qui se convertiront aux temps messianiques avec autant de facilité que l'on attache un âne à une vigne ([2]). Théodoret dans son commentaire dépend plus de Saint Jean Chrysostome que de Théodore. Au sujet de l'ânon et de l'ânesse il ne songe pas à l'entrée triomphale du Christ à Jérusalem. Il considère la vigne comme une figure d'Israël et l'ânon comme une figure de la gentilité. Il explique allégoriquement l'ordre donné en Saint Matth. 21 : « Allez au village qui est devant vous, vous trouverez aussitôt une ânesse attachée et un ânon avec elle, détachez-les et me les amenez » (21, 2). Les Apôtres, chargés d'enseigner et de baptiser les nations, délièrent l'ânesse, c'est à dire la nature humaine, des liens du péché ; ils détachèrent aussi l'ânon, c'est à dire le peuple né d'elle, et mettant sur lui leurs vêtements, c'est à dire la grâce, ils rendirent docile l'ânon indompté, firent asseoir dessus le Seigneur, et l'attachèrent à la vigne, c'est à dire, à eux-mêmes puisque les Apôtres étaient des Juifs ([3]).

Nous ne suivrons pas Théodore dans son interprétation messianique littérale de Gen. 49, 11. Que le passage soit prophétique, nous n'y contradisons pas, mais il vise l'abondance de biens qui caractérisera le royaume messianique. Les vignes pousseront alors avec une telle vigueur qu'on se servira de leurs ceps comme autrefois on se servait des buissons pour y attacher l'ânesse et l'ânon ; le vin coulera sous le pressoir, en une telle quantité, qu'on pourra le répandre à

([1]) Cf. *PG* LXVI, 645.
([2]) Cf. *PG* LIII-LIV, 575, 576.
([3]) Cf. *PG* LXXX, 220.

profusion, l'employer à la place de l'eau pour laver les habits ; enfin ceux qui vivront à cette époque boiront tellement de vin ou de lait que leurs yeux en deviendront rouges et leurs dents blanches ([1]).

§ 2. — **Les prophéties messianiques entendues au sens typique d'après Théodore**
Joël 2, 28. 29 ; Amos 9, 11 ; Zacharie 9, 9 ; Malachie 3, 1

En diverses circonstances, Théodore s'explique sur les rapports de l'Ancien et du Nouveau Testament ([2]), notamment à propos de Zacharie 9, 9 ([3]) et du Psaume 88 ([4]). La façon dont il s'exprime, nous permet de conclure qu'il interprétait au sens typique :

a) la promesse d'une génération nombreuse faite par Dieu à Abraham (Gen. 12, 1-3; 18, 18; 22. 16-18), à Isaac (Gen. 26, 3-4), à Jacob (Gen. 28, 14);

b) la promesse d'un règne éternel pour David et ses successeurs (2 Sam. 7, 11-16).

Examinons maintenant plus en détail quelques-unes de ses autres interprétations messianiques.

Joël 2, 28-29 ([5]) (T. M. 3, 1-4)

« Et il arrivera après cela
Que je répandrai mon Esprit sur toute chair;
Vos fils et vos filles prophétiseront,
Vos vieillards auront des songes,
Vos jeunes gens auront des visions;
Même sur les serviteurs et sur les servantes
Je répandrai mon Esprit en ces jours là;
Je ferai paraître des prodiges dans les cieux et sur la terre,

([1]) Cf. De Hummelauer, *Commentarius in Genesim* p. 597 et Dom Calmet, *La Genèse* p. 857.

([2]) Cf. chapitre VI, p. 193-198.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 557.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 372 et 757.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 229-233.

Du sang, du feu et des colonnes de fumée;
Le soleil se changera en ténèbres
Et la lune en sang etc..... ».

Au sens littéral et historique, ce passage de Joël indique selon Théodore la protection bienveillante de Dieu pour tous les hommes. Ce mots: « Je répandrai mon Esprit » n'ont pas et ne peuvent pas avoir une autre signification, puisque l'Ancien Testament ne connut pas le Saint-Esprit, comme personne distincte de Dieu. Pour les Juifs, l'Esprit de Dieu ne pouvait être que sa grâce ou sa providence ([1]). Toutefois, en faveur de son peuple, Dieu fera plus encore ; pour lui il multipliera les prodiges, massacrera les ennemis, enverra des colonnes de fumée. Les spectateurs en seront effrayés! ils croiront à un changement du soleil en ténèbres ou de la lune en sang. Et tous ces faits se réaliseront dans ce jour fameux, dans ce jour où Yahweh, précédé de ceux qui auront invoqué son nom pour leur salut, montera avec eux à la montagne de Sion et entrera dans Jérusalem.

Tel est le sens historique de texte de Joël. Mais ajoute aussitôt Théodore, c'est avec raison que Saint Pierre ([2]) l'a utilisé dans son discours aux Juifs « μάλα εἰκότως » ([3]). Ce qui n'était que figure et hyperbole à l'époque de Zorobabel a eu à l'époque du Christ sa complète et parfaite réalisation. Et l'Evêque de Mopsueste profite de l'occasion pour montrer dans la Loi l'ombre des réalités à venir et dans le peuple choisi une nation, qui n'était digne de la Providence divine qu'en raison du Christ qui devait naître dans son sein ([4]). Du vivant du Sauveur tous les oracles se réalisèrent. On put admirer combien les prodiges de la Loi Nouvelle l'emportaient sur ceux de la Loi Ancienne. A la mort du Christ la lune s'obscurcit réellement, le soleil se couvrit de ténèbres, des merveilles se produisirent sur la terre et dans les cieux ; le sang du Christ apparut à tous comme un salut. On vit même le Saint Esprit descendre sous l'apparence d'un

([1]) Cf. *PG* LXVI, 229.
([2]) Act. 2, 17-22.
([3]) Cf. *PG* LXVI, 232.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 232.

feu que précédait une colonne de fumée, indice du châtiment terrible réservé à ceux qui avaient crucifié Jésus. Tous les Saints participèrent alors à la grâce du Saint Esprit, tous furent dotés de divers charismes pour montrer la gloire du Christ ([1]).

Théodoret trouve superflu de montrer l'accomplissement de cette prophétie. Joël a parlé jusqu'ici de la délivrance de la servitude assyrienne, du retour de la captivité; désormais, il va annoncer la multitude des dons que les hommes recevront du Divin Esprit par l'entremise des Apôtres après l'Incarnation, la Passion, la Résurrection et l'Ascension du Fils de Dieu. La prophétie s'est réalisée à la Pentecôte ([2]).

L'interprétation historique et typique de Théodore est à la rigueur admissible; d'autres commentateurs l'ont donnée après lui, en particulier Dom Calmet ([3]). Ils ont fait remarquer que la prophétie était citée par St Pierre d'après les LXX et assez librement, que l'oracle non universaliste dans l'original ne visait que les Juifs tandis que le Prince des Apôtres en fait l'application aux seuls Chrétiens, que le passage en question concernait les fins dernières alors que le Nouveau Testament le rapporte à la Pentecôte; bref, ils ont pensé que St Pierre faisait quelque peu d'accommodation, et pour ce motif ils s'en sont tenus à la messianité au sens typique. D'autres exégètes, en plus grand nombre, ont pensé que le contexte et que les paroles de l'oracle étaient telles qu'elles ne pouvaient se rapporter à aucune circonstance historique et visaient directement et uniquement les temps messianiques. L'effusion du Saint Esprit ne fut-elle pas d'ailleurs mise toujours en relation dans les Prophètes avec la période messianique? Enfin, l'oracle de Joël contient diverses expressions caractéristiques des prophéties proprement messianiques, et la majorité des Pères, avec Théodoret que nous venons de citer, ont vu dans Joël 2, 28-29 une prophétie messianique au sens littéral ([4]).

([1]) Cf. *PG* LXVI, 232-233.

([2]) Cf. *PG* LXXXI, 1652, 1653.

([3]) Cf. Dom Calmet, T. XVIII, 160.

([4]) Cf. Knabenbauer, *In Prophetas minores,* T. I p. 232.

Amos 9, 11 [1]

« En ce jour là, je relèverai la hutte de David qui est tombée;
Je réparerai ses brèches, je relèverai ses ruines
Et je la rebâtirai telle qu'aux jours d'autrefois ».

Historiquement, selon Théodore, Amos vise ici le retour de la captivité sous Zorobabel, mais comme le prouve l'utilisation faite par Saint Jacques [2] de cet oracle, les paroles du Prophète ne se réalisèrent pleinement que dans le Christ. Lui seul de tous les successeurs de David eut un règne éternel et stable [3], par son Eglise, il continue d'exercer à travers les âges un empire universel et perpétuel.

Théodoret applique au Christ au sens littéral Amos 9, 11 [4].

Les exégètes sont très partagés entre l'interprétation littérale et l'interprétation typique. Nous croyons que le verset d'Amos cadre fort bien avec les circonstances du retour de la captivité et, au sens historique, nous sommes porté à l'interpréter de cette période et non de l'époque asmonéenne, comme fait Calmet [5]. Mais dans Zorobabel et son royaume éphémère nous voyons des figures du Christ et de l'église, son royaume éternel.

Zacharie 9, 9 [6]

« Tressaille de joie, fille de Sion!
Pousse des cris d'allégresse, Fille de Jérusalem!
Voici que ton Roi vient à toi,
Il est juste et protégé de Dieu,
Humble et monté sur un âne
Et sur un poulain, petit d'une ânesse »

(1) Cf. *PG* LXVI 301-304.
(2) Cf. Actes 15, 14-17.
(3) Cf. *PG* LXVI, 304.
(4) Cf. *PG* LXXXI, 1705.
(5) Cf. Dom Calmet, T. XVIII p. 271.
(6) Cf. *PG* LXVI 556-560.

Théodore ne peut supporter que l'on dissèque cette prophétie pour en appliquer une partie à Zorobabel et une partie au Christ. Un tel procédé est à ses yeux le comble de la folie. Il applique donc au point de vue historique et littéral tout l'oracle à Zorobabel — mais il montre dans ce prince une figure du Christ. Il rappelle alors à ce propos que la Loi ne fut que l'ombre des réalités à venir, qu'une postérité nombreuse a été promise à Abraham, qu'un règne éternel et la préservation du tombeau ont été annoncés à David uniquement parce qu'ils étaient l'un et l'autre des types du Christ. Il en est de même en Zacharie. Zorobabel fut l'ombre, le Christ fut la réalité. La joie véritable et constante, on ne peut l'avoir que dans le Christ. Lui seul est vraiment le juste Juge de l'Univers; Lui seul est le vrai Sauveur. C'est donc avec raison, que les Evangiles lui appliquent ce texte prophétique ([1]).

Théodore ne va pas plus loin dans son commentaire messianique; il se borne à indiquer la joie délirante de l'entrée triomphale, il ne parle pas de la monture du triomphateur; il ne semble pas avoir admis dans tous ses détails la légitimité de la citation de Saint Matthieu.

Le commentaire de Théodoret sur ce passage de Zacharie est beaucoup moins étendu que celui de Théodore. Il suffit néanmoins pour montrer que l'Evêque de Cyr accepte dans toute son ampleur l'application du texte prophétique faite par l'Evangéliste ([2]). Il faut en dire autant de Iunilius ([3]).

Le Christ a si parfaitement réalisé cet oracle de Zacharie 9, 9, lors de son entrée à Jérusalem ([4]), que nous le considérons comme une prophétie messianique au sens littéral; l'interprétation de Théodore de Mopsueste n'a pas avec elle la majorité des Pères et des Docteurs ([5]).

([1]) Cf. *PG* LXVI 556-557.

([2]) Cf. *PG* LXXXI, 1921. Théodoret raille la stupidité des Juifs qui s'efforcent d'appliquer à Zorobabel cette prophétie.

([3]) Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXII, p. 518.

([4]) En particulier, cette entrée faite sur l'ânesse accompagnée de l'ânon.

([5]) Cf. Dom Calmet, T. XVIII, p. 591; Knabenbauer, *In Prophetas minores,* T. II, p. 323.

Malachie 3, 1 [1]

« Voici que j'envoie mon messager et il préparera le chemin devant moi, et soudain viendra dans son Temple le Seigneur que vous cherchez, l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici il vient, dit Yahweh des Armées ».

Au sens littéral historique, ce texte indique, d'après Théodore, l'envoi par Yahweh de son Ange pour exercer à sa place la justice parmi les hommes et manifester sa présence. L'Evangéliste a appliqué avec raison à Saint Jean Baptiste ce passage qui n'obtint qu'avec lui sa pleine réalisation puisque l'annonce du précurseur fut aussitôt suivie de la venue du Seigneur.

Théodoret rapporte au précurseur Malachie 3, 1, comme le prouve la citation qu'il fait à ce propos du Cantique de Zacharie : « Et tu Puer » mais il entend la venue du dominateur dans son temple de la venue du Fils de Dieu ici-bas par l'Incarnation [2]. Iunilius voit l'annonce du baptême de Jean dans les paroles « ecce mitto Angelum meum » [3].

Dans Saint Matthieu (11, 10) et dans le passage parallèle de Saint Luc (7, 27), Notre-Seigneur lui-même applique directement à Saint Jean Baptiste le texte de Malachie, les Evangélistes toutefois le citent un peu différemment. Ils disent : « J'enverrai mon Ange devant vous » comme si, remarque Dom Calmet « c'était le Père Eternel qui avait promis au Fils de lui envoyer son Ange au lieu que selon le texte de Malachie c'est le Fils lui-même qui envoie son Précurseur. Mais ces changements de personne ne constituent pas une difficulté » [4]. Le sens messianique, au moins typique, de l'oracle de Malachie ne saurait être contesté ; le Nouveau Testament est là pour guider l'exé-

[1] Cf. *PG* LXVI, 620.

[2] Cf. *PG* LXXXI, 1977. Pour justifier son interprétation, il cite ces paroles de St Jean 2, 19 « Solvite templum hoc ».

[3] Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXIII, édit. Kihn, p. 519.

[4] Cf. Dom Calmet, T. XVIII, p. 677-679.

gète. Au sens littéral, les paroles du Prophète pourraient, semble-t-il, s'appliquer aux préparatifs du Jour de Yahweh dont l'avénement serait une figure de l'avénement du Christ selon la chair.

§ 3. — **Textes prophétiques dans lesquels Théodore ne reconnaît aucun sens messianique**

Osée 11, 1 ; Michée 4, 1-3 ; Michée 5, 1. 2 ; Aggée 2, 10 ; Zacharie 11, 12-14 ; 12, 10
Malachie 1, 11 ; 4, 5-6

Osée 11, 1 [1]

« Quand Israël était enfant, je l'aimai
Et j'ai appelé mon Fils de l'Egypte ».

Dans sa version Théodore lisait « J'ai aimé Israël enfant, et je *les* ai appelés de l'Egypte ». Ainsi libellé ce passage ne pouvait indiquer à ses yeux que la sollicitude de Dieu pour Israël en Egypte, que sa bonté pour délivrer les Juifs de la servitude. Nous n'avons donc pas lieu d'être surpris si Théodore ne fait aucune allusion au séjour de la Sainte Famille en Egypte. Il ne signale même pas l'utilisation messianique de ce texte par Saint Matthieu (2, 15); Théodoret agit de même [2]. Iunilius met Osée 11, 1 parmi les 26 prophéties qui concernent le Christ: « aut vocationem Filii secundum adsumptam humanitatem, ut est: Ex Egypto vocavi Filium meum » [3]. Au sens littéral, la prophétie d'Osée fait sans aucun doute allusion à la sortie d'Egypte; mais, au sens typique, nous devons l'entendre de Jésus-Christ, dont Israël était la figure. Théodore eut à commenter une leçon fautive; on ne peut pas lui reprocher son interprétation.

[1] Cf. *PG* LXVI, 189.
[2] Cf. *PG* LXXXI, 1608.
[3] Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXII. Edit. Kihn, p. 518.

Michée 4, 1-3 (1)

Théodore refuse à cet oracle tout sens messianique typique parce qu'il ne trouve aucune ressemblance entre le bonheur d'Israël ici décrit et les faits contemporains du Christ (2).

Il est clair pourtant que toute cette prophétie est messianique. Les expressions qu'elle contient ne peuvent convenir à la lettre qu'à l'Eglise de Jésus-Christ. Elle seule est la maison du Seigneur fondée sur les plus hautes montagnes; d'elle seule est sortie la parole de Yahweh; vers elle seule ont accouru tous les peuples. Au milieu d'elle régne le Christ pour le temps et pour l'éternité. Si Théodore était resté fidèle aux principes de son école, il aurait interprété au sens messianique typique ce texte dont les expressions ne peuvent convenir qu'au Christ et à son Royaume (3).

Michée 5, 1-2 (4)

« Et toi Bethléem Ephrata
Petite pour être entre les milliers de Juda
C'est de toi que sortira pour moi
Celui qui doit être dominateur en Israël
Et dont l'origine est dès les temps anciens
Dès les jours de l'éternité ».

Au sens littéral et historique, l'oracle de Michée vise Zorobabel, le roi de Juda, à l'époque du retour de la captivité. Dans la circonstance, Zorobabel est aux yeux de Théodore un type du Christ, car les paroles du Prophète n'ont obtenu qu'en lui leur parfaite réalisation. Lui seul parmi les successeurs de David a eu un règne véritable et immuable. Tel est le sens dans lequel Théodore accepte

(1) Cf. *PG* LXVI, 364.
(2) Cf. Chapitre VI, p. 211.
(3) Cf. Chapitre VI, p. 210.
(4) Cf. *PG* LXVI, 372-373.

le caractère messianique de Michée 5, 1-2. Par un parallèle avec le Psaume 88, il insiste sur le rôle typique du personnage de Zorobabel, sans faire la moindre allusion à Bethléem, lieu de naissance du Messie et à la citation par Saint Matthieu (1) du texte de Michée.

Théodoret, au contraire, tire toute la gloire de Bethléem de la naissance du Christ selon la chair au sein de cette bourgade. Il blâme les Juifs de son temps de rapporter l'oracle à Zorobabel et il a bien soin de noter que les anciens Juifs l'interprétaient du lieu de la naissance du Messie comme le prouve leur réponse à la question du roi Hérode (2).

Le texte de Michée 5, 1-2 présente quelques variantes dans les LXX et dans l'Evangéliste.

Les LXX ont : « Et toi Bethléem, maison d'Ephrata, tu es petite pour être parmi les milliers de Juda duquel (ou de toi si on lit ἐκ σοῦ au lieu de ἐξ οὗ) viendra pour moi celui qui doit être chef d'Israël ». Et Saint Matthieu écrit : « Et toi Bethléem, terre de Juda, tu n'es pas la moindre parmi les principales villes de Juda, car de toi sortira un Chef qui doit paître Israël, mon peuple... » Dans son texte, Théodore lisait ἐκ σοῦ « de toi Bethléem sortira » par conséquent, encore ici, s'il avait suivi plus fidélement les principes de son école, il ne serait pas demeuré dans des généralités pour l'application messianique de l'oracle ; mais il serait allé jusqu'à y lire l'indication du lieu de naissance du Christ. La citation de Saint Matthieu l'y invitait et les termes du Prophète ne pouvaient convenir à la lettre qu'au Messie. Aucun document ne nous apprend que Zorobabel ait vu le jour à Bethléem, encore moins que sa naissance ait été éternelle. « Il est certain qu'on ne peut nommer aucun libérateur d'Israël depuis la captivité de Babylone, à qui tous les caractères marqués ici conviennent à la lettre, si ce n'est Jésus-Christ, vrai Messie, Chef, Dominateur, Prince et Libérateur d'Israël » (3).

(1) Cf. MATTHIEU 2, 4-6.

(2) Cf. *PG* LXXXI, 1768 ; Iunilius lit aussi dans MICHÉE 5, 1-2 le lieu de la naissance du Christ. Cf. *Instituta Regularia* Lib. II Cap. XXII Edit. KIHN p. 516.

(3) Cf. Dom CALMET T. XVIII, p. 361.

Aggée 2, 10 [1]

« Grande sera la gloire de cette maison
Le dernière plus que la première
En ce lieu je mettrai la paix
Dit Yahweh des Armées ».

Théodore interpréte cet oracle des richesses que la défaite des ennemis fera affluer vers le second temple, de la prospérité matérielle, dont jouiront les Juifs après la restauration. D'ailleurs au verset 8, il ne lisait pas comme nous « Et veniet desideratus cunctis gentibus » mais avec le T. M. « *Et j'ébranlerai toutes les nations et les trésors de toutes les nations viendront* ». Il ne pouvait donc pas voir dans ce passage l'indication de la venue de Jésus dans le temple; et, avec la plupart des Pères grecs, dont la version était identique à la sienne, il expliquait ces paroles d'Aggée, non de la personne de Jésus-Christ, mais de l'entrée de la Gentilité dans l'Eglise. D'ailleurs, les auteurs du Nouveau Testament n'avaient pas cité Aggée 2, 10 au sens messianique.

Zacharie 11, 12-14 [2]

« Et je leur dis: « si vous le trouvez bon, donnez-moi mon salaire; sinon n'en faites rien ». Et ils pesèrent mon salaire: « Trente sicles d'argent ». Yahweh me dit: « Jette-le au potier ce prix magnifique, auquel ils m'ont estimé ». Et je pris les trente sicles d'argent, et je les jetai dans la maison de Yahweh au potier ».

Dans l'explication de cet oracle Théodore ne fait aucune allusion soit au Christ vendu trente deniers, soit à Juda, soit à l'emploi de l'argent par les Prêtres ou à l'utilisation par Saint Matthieu en un sens prophétique du texte de Zacharie. Selon lui, ces paroles du Prophète visent l'époque machabéenne; le nombre 30 ne doit pas être

(1) Cf. *PG* LXVI, 488.
(2) Cf. *PG* LXVI, 576-577.

pris au sens absolu, il indique la constante bienveillance et la grande affection des Machabées envers leur Dieu. C'est parce qu'il est sûr de pouvoir compter sur leur fidélité que Yahweh leur demande son salaire; à l'apostasie ils préfèreront certainement tous les maux de la guerre et toutes les persécutions. La question qui leur est posée est analogue à celle du Christ à ses Apôtres dans les Evangiles après la promesse de l'Eucharistie: « Vous aussi, voulez-vous vous en aller? »

Théodoret prend, au contraire, ce passage de Zacharie au sens messianique littéral. « A mon avis, dit-il, ces paroles n'ont pas besoin d'explication, puisque l'histoire des Saints Evangiles la contient. Là, on peut voir, en effet, que Judas vendit son Maître autant de pièces d'argent, puis que, pris de repentir, il rendit ces pièces à ceux qui les lui avaient données, et comme ils ne voulaient pas les recevoir, il les jeta, s'en alla, et par sa pendaison, il reçut du diable, juge d'iniquité, la juste récompense de son forfait » ([1]).

A la rigueur, on peut comprendre l'attitude de Théodore vis-à-vis de Zacharie 11, 12-14. L'Evêque de Mopsueste, d'ordinaire si difficile pour reconnaître une prophétie dans nos Saints Livres, se trouvait cette fois en face d'un des textes les plus délicats à interpréter. Saint Matthieu y faisait certainement allusion, mais sous le nom de Jérémie ([2]). On connaît l'épisode. Judas a trahi Jésus; il a reçu pour prix de son forfait trente deniers. Saisi de repentir, il va trouver les Princes des Prêtres et veut leur rendre l'argent. Sur leur refus de l'accepter, il le jette dans le sanctuaire. Les Prêtres le ramassent, se consultent et achètent avec cet argent le champ du potier pour la sépulture des étrangers. L'Evangéliste ajoute: « Alors fut accomplie la parole du Prophète Jérémie: Ils ont reçu trente pièces d'argent, prix de celui dont les Enfants d'Israël ont estimé la valeur et ils les ont données pour le champ du potier, comme le Seigneur me l'a ordonné ». La citation, on a pu le remarquer, est faite assez librement. Il y a changement de personne: dans Zacharie, on donne l'argent au potier; dans St Matthieu, on s'en

([1]) Cf. *PG* LXXXI 1936-1937. Iunilius ne mentionne pas Zacharie 11, 12-14 parmi les prophéties concernant le Christ.

([2]) Cf. Matthieu 27, 9. 10.

sert pour acheter le champ du potier. Il y a aussi insertion de mots nouveaux et quelques autres modifications (1). On n'en sera pas surpris si l'on veut bien se rendre compte que nous ne sommes pas ici en présence d'une citation unique mais d'une combinaison de passages prophétiques. En même temps qu'il pensait à Zacharie (11, 12-14), l'Evangéliste avait également en vue peut-être Jérémie 18, dont Zacharie 11 pourrait bien être une adaptation, en tout cas certainement Jérémie 32, 7-15. Ceci nous explique également pourquoi l'oracle est attribué à Jérémie. St Matthieu a mis sous son nom tout l'ensemble. St Marc n'a-t-il pas usé du même procédé quand au début de son évangile (1, 2. 3) il a mis sous le nom d'Isaïe une citation de Malachie ?

Toute cette allégorie du Bon Pasteur en Zacharie a certainement un sens messianique; l'histoire de Notre-Seigneur nous l'a clairement expliquée. Et Jésus-Christ s'en est appliqué un passage dans sa passion (Matth. 26, 31). Grâce à St Matthieu, nous sommes mieux à même de comprendre comment d'anciennes prophéties, après s'être réalisées une première fois à une époque éloignée, ont obtenu au moment de la passion un second accomplissement qui en réalité était le principal, bien qu'il fut demeuré caché jusque là dans les plans mystérieux de la Providence.

Zacharie 12, 10 (2)

« Et ils tourneront les yeux vers moi qu'ils ont percé ».

Théodore ne voit dans cette prophétie aucun sens messianique, il ne fait allusion ni à la passion ni au percement du côté du Christ par le soldat romain. Et pourtant, il avait dans son texte « εἰς ὅν ἐξεκέντησαν et non pas ἀνθ᾽ ὧν κατωρχήσατο » comme les LXX lisant רָקְדוּ au lieu de דָּקָרוּ. Théodoret méconnaît aussi l'interprétation messianique donnée a cet oracle par Saint Jean (3).

Il est possible qu'au sens littéral historique, ces paroles, comme

(1) Cf. J. Touzard, *L'argument prophétique. Revue pratique d'Apologétique*, 15 février 1909, p. 749.

(2) Cf. *PG* LXVI, 584.

(3) Cf. *PG* LXXXI, 1945.

le veut Dom Calmet, puissent s'entendre de Juda Machabée [1] et du deuil qui accompagna sa mort; mais, dans ce cas, il ne faut voir en Juda Machabée qu'une figure du Christ. L'utilisation de ce texte par Saint Jean nous invite à l'appliquer à Jésus-Christ et les faits sont là pour montrer que la prophétie s'est réalisée à la lettre dans le Sauveur, percé par les clous et par la lance. Les Juifs l'ont contemplé au milieu de ses tourments, et, parmi eux, quelques-uns frappés par sa mort et par les prodiges qui l'accompagnèrent, sont descendus du Calvaire en confessant sa divinité.

Malachie, 1, 11 [2]

« Car, du Levant au Couchant, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on offre à mon nom de l'encens et des sacrifices, une oblation pure, car mon nom est grand parmi les nations, dit Yahweh ».

Théodore ne fait aucune allusion à l'Eucharistie dans le commentaire de ce verset. L'encens offert aux faux dieux brûle toujours en définitive en l'honneur du seul et vrai Dieu. Ainsi se trouve réalisé l'oracle de Malachie. Un peu plus loin, commentant Malachie 3, 3-4, il parle de ce sacrifice inouï offert partout en mémoire de la passion et de la résurrection du Christ et annoncé par le Maître dans son entretien avec la Samaritaine, mais il ne fait pas la moindre allusion à Malachie, 1, 11 [3].

Théodoret, au contraire, commente ainsi ce passage : « Le divin Malachie nous enseigne ouvertement par ces paroles cette façon d'honorer Dieu qui maintenant est en vigueur partout. En effet, le culte des Prêtres, circonscrit à un lieu, n'existe plus ; tout lieu a été déclaré propre au culte divin, et le meurtre des victimes... a pris fin. Seul l'agneau immaculé, qui efface les péchés du monde est immolé, et à lui on offre l'encens parfumé, emblème de sa puissance. Quant aux Juifs, selon la divine prophétie, ils ont été rejetés [4].

(1) Cf. Dom Calmet, T. XVIII, p. 625.

(2) Cf. *PG* LXVI, 605.

(3) Cf. *PG* LXVI, 621, 624.

(4) Cf. *PG* LXXXI, 1968.

Un examen attentif du texte de Malachie eût prouvé à Théodore que cette prophétie ne pouvait convenir à la lettre qu'au seul sacrifice eucharistique. On a fait remarquer (1) avec raison que le terme מנחה indiquait un sacrifice non sanglant; dans l'Ancien Testament, il désigne toujours des offrandes de grains, de farine, de pain ou de vin. En outre, l'oblation pure, par excellence, n'est-ce pas ce sacrifice eucharistique où Jésus-Christ est la victime ? Enfin, de l'Hostie seule, on peut dire qu'elle s'offre dans tous les lieux et sous toutes les latitudes. S'il avait interrogé la tradition, Théodore eût également été incliné vers la même conclusion. Saint Justin, Saint Cyprien, Saint Irénée, Saint Jérôme, Saint Augustin, Saint Jean Chrysostome, Théodoret que nous venons de citer, interprétent tous de l'Eucharistie Malachie 1, 11 et le Concile de Trente n'a fait que consacrer leur explication de sa suprême autorité:

« Et haec quidem illa munda oblatio est, quae nulla indignitate aut malitia offerentium inquinari potest, quam Dominus per Malachiam nomini suo, quod magnum futurum esset in gentibus, in omni loco mundam offerendam praedixit etc. etc. » (2).

Sans doute Théodore ne connaissait pas l'hébreu, il ne pouvait donc examiner le sens du mot מנחה dans l'Ancien Testament; mais il avait encore pour le guider et les autres particularités très caractéristiques de cet oracle, *l'oblation pure offerte partout*, et l'interprétation de ses devanciers.

MALACHIE 4, 5-6 (3)

« Voici que je vous envoie Elie le prophète, avant que vienne le jour de Yahweh grand et redoutable. Il ramènera le cœur des pères vers leurs enfants et le cœur des enfants vers leurs pères ».

Théodore interpréte la venue d'Elie non pas de celle du Précurseur comme fit Jésus-Christ mais du retour d'Elie lors du second avénement. Dieu enverra ce Prophète pour faire cesser tout dissenti-

(1) Cf. LAGRANGE, KNABENBAUER.

(2) Cf. Sess. XXII, cap. I.

(3) Cf. *PG* LXVI, 632.

ment religieux, pour rétablir la concorde entre les parents et les enfants, en un mot, pour réunir tous les hommes par un seul et même lien et permettre ainsi le salut de tous.

Théodoret et Iunilius suivent l'opinion de Théodore (1).

Dom Calmet fait remarquer que cet oracle peut s'entendre soit du premier, soit du second avénement de Jésus-Christ. Notre Seigneur en Saint Matthieu (11, 14) et en Saint Marc (9, 10) a appliqué cette prophétie à Saint Jean-Baptiste. Les paroles de l'Ange à Zacharie dans Luc 1, 17 supposent aussi cette interprétation. Toutefois, elle ne s'impose pas et l'ensemble des Pères (2) et des Commentateurs explique plutôt Malachie 4, 5-6, comme ont fait Théodore et Théodoret, c'est-à-dire, du Jugement dernier et du second avénement du Sauveur. Dans le texte original l'ensemble de la prophétie concerne le jour de Yahweh, et le second avénement du Christ est la pensée qui se présente naturellement à l'esprit de l'exégète. Evidemment, le jour de Yahweh est dans la circonstance une figure de ce qui arrivera plus tard. Aussi bien la tradition Juive et Chrétienne s'accordent pour enseigner que le Prophète Elie viendra à la fin des temps lutter contre l'Antéchrist et convertir les Juifs (3).

Conclusion. — *De toutes les prophéties messianiques que nous venons d'étudier en détail, seule, la prophétie de Jacob est appliquée au Christ au sens littéral. Quelques-unes (Joël 2, 28. 29; Amos 9, 11; Zacharie 9, 9; Malachie 3, 1) sont interprétées au sens typique; les autres n'ont, selon Théodore, aucun caractère messianique.*

Par un parallèle constamment établi entre l'interprétation de l'Evêque de Mopsueste et celle de son disciple Théodoret de Cyr, nous avons essayé de bien montrer les hésitations de Théodore à reconnaître, dans les oracles des Prophètes ou dans les Psaumes, des prophéties messianiques, même au sens typique. Nous l'avons vu s'y refuser maintes fois, alors même que les auteurs du Nouveau Testa-

(1) Cf. *PG* LXXXI, 1985. Cf. *Instituta Regularia,* lib. II, cap. XXIII Edit. Kihn p. 521.

(2) Cf. Saint Justin, Saint Hippolyte, Saint Jean Chrysostome, Saint Jérôme, Saint Grégoire le Grand.

(3) Cf. Dom Calmet T. XVIII, p. 690, 691.

ment l'y invitaient, et que ses prédécesseurs ou ses contemporains étaient entrés déjà sans hésiter dans cette voie. Préoccupé à l'excès de résister au courant allégorique, justement soucieux de ne pas exposer nos Saints Livres à la risée des Juifs, grisé par une explication rigoureusement littérale et strictement historique, il n'a pas toujours découvert l'esprit au-delà de la lettre, le sens profond et divin derrière le sens apparent. Et, c'est pourquoi, en dépit de l'habile défense de Facundus d'Hermiane, nous devons reconnaître que l'Evêque de Mopsueste donna des prophéties messianiques une exégèse parfois entachée d'un certain rationalisme.

CHAPITRE VIII

Les principales opinions exégétiques de Théodore de Mopsueste sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament

Nous nous bornerons, dans ce chapitre, à signaler les principales opinions de Théodore, en vue de faciliter des rapprochements avec d'autres Pères du 4. et du 5. siècle. Dans l'Ancien Testament notre enquête sera limitée à la Genèse, aux Psaumes et aux Petits Prophètes; dans le Nouveau, elle se cantonnera presque exclusivement dans les petites épîtres de St. Paul publiées par Swete.

I

Les opinions exégétiques de Théodore sur l'Ancien Testament

A) Le commentaire sur la Genèse

Théodore de Mopsueste attribue à Moïse la rédaction du livre de la Genèse ([1]). Il interpréte toujours les premiers chapitres au sens littéral historique. Son explication des Chérubins et de leur glaive fait seule exception ([2]). Il prend au sens propre la création directe par Dieu de l'âme et du corps de l'homme et de la femme ([3]).

([1]) Cf. SACHAU, *Fragmenta Syriaca,* p. 3, 4, 6, 8.

([2]) Chapitre VI, p. 190-192.

([3]) Cf. SACHAU, loc. citat., p. 5, 16.

Dans l'expression « ad similitudinem nostram » ([1]) il trouve un indice de la Trinité. Il explique au sens obvie l'histoire du Paradis terrestre, les deux arbres, l'ordre donné par Dieu à nos premiers parents ([2]). Après la chute, il reconnaît l'éveil de la concupiscence dans l'ouverture des yeux d'Adam et d'Eve ([3]); le fruit mangé par désobéissance fut selon lui une figue ([4]).

Dans son commentaire sur la Genèse nous relevons certaines opinions théologiques par lesquelles il favorisa le Pélagianisme. Il n'a pas considéré le mal comme une entité mauvaise en soi; il n'y a vu qu'une transition vers le bien, qu'un contraste nécessaire pour apprécier la vertu et le bonheur. Aussi a-t-il fait de Dieu l'auteur du bien et du mal ([5]). En outre, selon lui, nos premiers parents furent créés mortels ([6]). La mort ne fut donc pas le châtiment du Péché originel. L'état de mortalité, d'ailleurs, était préférable à l'état d'immortalité; il rendait possible le relèvement d'Adam et d'Eve après la chute, puisque la mort, en punissant leur corps, détruisait leur faute. L'ordre donné par Dieu eut pour but d'éprouver par un précepte positif l'usage de leur liberté ([7]) en leur faisant comprendre que le bonheur et le salut n'étaient pas dans l'immortalité mais dans l'obéissance à Dieu. Il montra aussi combien l'homme ajoutait peu de foi aux paroles de son Créateur. En désobéissant nos premiers parents pensèrent obtenir non seulement l'immortalité mais aussi la dignité divine. Combien plus, dès lors, auraient-ils cru devenir des dieux, si leur chair avait participé à l'immortalité ([8]).

([1]) Ex eo autem quod indicatur illo « ad similitudinem nostram » accepimus significationem numeri personarum earum « in quibus natura divina cognoscitur ». Cf. Sachau, loc. citat., p. 14. Sur l'interprétation patristique de ce texte de la Genèse cf. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, p. 441, 442.

([2]) Cf. Sachau, loc. citat., p. 19-21.

([3]) Cf. *PG* LXVI, 638.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 640.

([5]) Cf. *PG* LXVI, 633.

([6]) Cf. *PG* LXVI, 641 « ad mortalitatem igitur vitam constituti fuerant homines ». *PG* LXVI, 640 « Nam immortales qui sunt in aeternum labuntur ».

([7]) Cf. *PG* LXVI, 634, 641.

([8]) Cf. *PG* LXVI, 640.

B) **Le commentaire des Psaumes** ([1])

Tous les psaumes ont David pour auteur quelle que soit l'époque à laquelle ils se rapportent ([2]). L'authenticité davidique n'entrave en rien Théodore dans ses explications historiques. De tous les commentateurs des psaumes, il est bien, sans contredit, celui qui a le plus visé à les interpréter par l'histoire. Dans son analyse du psaume 64 ([3]), il donne sa théorie sur les rapports à établir entre David et les circonstances en vue desquelles les psaumes furent composés. Il suppose que le Saint Roi prenait en esprit la place des captifs de Babylone pour prononcer les paroles qu'ils exprimeraient lors de leur délivrance; de la sorte, il invitait les heureux à rendre grâce à Dieu dans les termes dont il s'était lui-même servi et les malheureux à confesser leur misère et leurs péchés, à son exemple, et à sa suite.

L'étude des événements annoncés dans chaque psaume permet à Théodore de les repartir en quatre groupes principaux: 1°. Dix neuf psaumes de l'époque davidique, ce sont les psaumes: 3, 6, 7, 9, 10, 12, 15, 16, 17, 21, 35, 37, 38, 63, 67, 69, 71, 119, 139. — 2°. Vingt cinq psaumes relatifs à l'époque assyrienne, ce sont les psaumes: 13, 14, 19, 20, 26-29, 31-33, 40, 45, 47, 51-53, 74, 75, 85, 86, 90, 91, 115, 116. — 3°. Soixante six psaumes relatifs à la période chaldéenne ou à la captivité de Babylone, ce sont les psaumes: 5, 22-25, 30, 39, 41, 42, 50, 60, 62, 64-66, 70, 72, 76, 80, 83, 84, 87-89, 92-102, 105, 106, 115, 117, 120-138, 140-142, 144-146, 148, 149. — 4°. Dix sept psaumes machabéens, ce sont les psaumes: 43, 46, 54-59, 61, 68, 73, 78, 79, 82, 107, 108, 143 ([4]). A cette nomenclature il convient d'ajouter quatre

([1]) Nous avons déja parlé des psaumes p. 72-74; 102, 103; 137-143; 237-257.

([2]) Cf. *PG* LXVI, 649, 668, 669, 672, 673, etc., etc., et Chapître V, p. 166.

([3]) Cf. *Chaîne* de Cordier II, 265 cité par Baethgen dans *ZATW* 1886, *Siebenzehn Makkabaïsche Psalmen nach Theodor von Mopsuestia.*

([4]) Cf. Chapître II, p. 72 et Ascoli. Selon Théodore, on reconnaît facilement les psaumes machabéens à la violence et à l'élévation des sentiments, à la περιπαθεια et aussi à la mention presque constante des moqueries des peuples voisins. Cf. Psaumes 55, 73, 78, etc.

psaumes messianiques, 2, 8, 44, 109 [1], un psaume qui se rapporte à Jérémie, le psaume 34, enfin 17 psaumes pour lesquels l'Evêque de Mopsueste a renoncé à tout essai d'explication historique.

L'affirmation de Léonce de Byzance [2] d'après laquelle Théodore aurait interprété tous les Psaumes à la manière judaïque de Zorobabel et d'Ezéchias est donc fausse. Elle l'est aussi, en prétendant que Théodore a toujours interprété les Psaumes au point de vue historique. Facundus d'Hermiane est bien autrement digne de foi quand il assure que Théodore a donné de certains psaumes visant le Christ une explication morale [3]. On aurait tort en effet de prétendre qu'il a méconnu l'élément moral des Psaumes. Dans son analyse du Psaume 72 [4] il écrit : « David dans toutes ses paroles à eu en vue l'édification de tous. Tout en composant ses Psaumes à l'occasion de certains faits historiques, il n'a pas négligé l'utilité générale ». Dans le Prologue du Psaume 32 [5] il déclare : « Il faut surtout faire attention, en ce qui concerne les Psaumes, à l'enseignement moral que le poëte tire des faits historiques, et, voilà pourquoi, si l'on veut bien pénétrer tout le sens d'un Psaume, il faut connaître les circonstances historique auxquelles il se rapporte ».

Théodore reconnaît donc parfaitement que l'exégète ne doit pas se borner à exposer le sens historique d'un Psaume, il doit aller plus loin. Il doit scruter tout le contenu du cantique inspiré et ne se servir de l'histoire que pour tirer du psaume tout l'enseignement qu'il contient. En faisant mieux comprendre les pensées et les sentiments du poëte, le commentateur permet à l'âme pieuse de se les assimiler et d'en vivre ; la parole de l'Ecriture, transmise ainsi fidélement et parfaitement comprise, exerce par elle-même, et, pour ainsi dire, par elle seule toute efficacité. Cette théorie nous explique pourquoi Théodore est si sobre de considérations, pourquoi son commentaire des Psaumes est si sec comparé aux homélies si vivantes, si

(1) Cf. Chapitre VII, p. 238-240.

(2) Cf. *PG* LXXXVI, pars prior, 1365, cf. Chapître IV, p. 122, 123.

(3) *Pro Defensione PL* LXVII, 600.

(4) Cf. Cordier, II, 497.

(5) Cf. Cordier, I, 574.

interessantes, si instructives de St. Jean Chrysostome. Sans doute, Théodore n'a pas les qualités oratoires de son ami; néanmoins, il semble s'abstenir en quelque sorte par principe des amplifications morales. En mêlant à la parole inspirée sa propre parole, il craindrait de nuire à l'efficacité des Psaumes.

Au point de vue du messianisme, nous avons déjà fait nos réserves sur le commentaire des psaumes de l'Evêque de Mopsueste; nous devons ajouter qu'au point de vue critique ce traité a le grand désavantage de reposer sur le texte des LXX et non sur l'hébreu. Parfois Théodore signale néanmoins de fausses traductions de la version alexandrine, mais aussi, il lui arrive en raison de son ignorance de l'hébreu de faire quelques fautes. Il confond Σελμων et Σαλημ צַלְמוֹן et שָׁלֵם; il se donne la peine d'édifier une hypothèse sur une faute de copiste de son exemplaire ([1]) etc. etc.

Cette œuvre exégétique, la première de Théodore, trahit l'inexpérience de la jeunesse, elle dénote un esprit enclin aux conclusions extrêmes, elle accuse, ici ou là, une certaine négligence. Théodore, lui-même, fut d'ailleurs, sévère pour ce commentaire. Dans son livre de « allegoria et historia » il s'est exprimé en ces termes à son sujet: « Ego quidem, quod nostra sic laudes, non alii cuipiam imputo, quam amicitiae quam circa nos habes, quam etiam in multis et magnis rebus semper ostendisti; et maxime quoniam ea quae scripta sunt in psalmos miraris, quae etiam prima caeterorum omnium scripsimus. Non autem quantam oportuerat habuimus circa istam rem diligentiam; passi enim sumus quaecunque incipientes, ut evenit, in imperitia scribendi constituti. Siquidem et multas immutationes illo tempore quae nostra sunt susceperunt, quas non est praesentis temporis enarrare; ex qua causa magis negligenter a nobis composita sunt plurima, et maxime illa quae prima sunt » ([2]).

([1]) Cf. *In Psalm.* 73, 15.

([2]) Cf. Facundus, *PL* LXVII, 602.

C) — Le commentaire sur les Petits Prophètes

Le commentaire sur les Petits Prophètes est une des meilleures œuvres de Théodore; on pourrait le louer sans réserve, si l'Evêque de Mopsueste n'avait pas toujours eu vis à vis du Messianisme une position discutable et parfois condamnable (1). Néanmoins, et tel quel, ce commentaire est encore intéressant à consulter même de nos jours. Nous allons indiquer brièvement les différentes positions adoptées par Théodore pour chaque Prophète; on ne sera pas surpris de ne pas rencontrer chez lui nos préoccupations modernes de critique textuelle et d'authenticité d'oracles. De semblables questions ne se posaient pas à son époque; il n'a même pas soupçonné qu'elles pussent se poser un jour. A ses yeux toutes les prophéties sont de l'auteur auquel les attribue la tradition juive et chrétienne.

Osée est le plus ancien des prophètes. Il fut suscité de Dieu pour rappeler aux hommes les oracles autrefois prononcés par David (2) et montrer l'imminence des maux prédits (3). Il rédigea son livre à diverses reprises, aux époques même où Yahweh lui révéla l'avenir. Théodore entend, au sens littéral, l'ordre donné par Dieu à Osée: « Va prends une femme de prostitution » (4). Cette action extraordinaire accomplie par les personnages vertueux qu'étaient les Prophètes attirait nécessairement l'attention du peuple. D'ailleurs le Prophète nous donne le nom de l'épouse et du père, ce qui montre bien qu'il accomplit réellement l'action symbolique. L'adultère de la femme épousée symbolisait très bien l'adultère d'Israël (5), fiancé autrefois à Yahweh, tiré de l'Egypte par une providence remarquable, puis conduit au désert pour y être instruit dans les voies de la piété (6).

Joël continue d'annoncer au peuple la suite de son histoire (7).

(1) Chapître VII, p. 260-275.

(2) Cf. *PG* LXVI, 125.

(3) Cf. *PG* LXVI, 128.

(4) Cf. Osée 1, 2. *PG* LXVI, 128-129.

(5) Cf. *PG* LXVI, 144.

(6) Cf. *PG* LXVI, 133.

(7) Cf. *PG* LXVI, 212.

Il parle des maux qu'infligeront aux Juifs Assyriens et Babyloniens; il vécut à la même époque qu'Osée. Toutefois sa prophétie vise un peu plus loin. Elle parle du retour de la captivité, des incursions des Scythes. Les Juifs triompheront grâce aux secours de Dieu.

Amos raconte les calamités dont les Assyriens accableront les dix tribus, les malheurs que les Babyloniens causeront à Jérusalem, à Juda et aux autres parties du royaume. Sa prophétie a pour but, comme d'ailleurs celles de tous ses prédécesseurs, de frayer la voie au Christ, de préparer l'avénement du Royaume messianique, d'empêcher les Juifs de perdre la foi et l'espérance pendant la captivité. Amos veut aussi essayer la formation morale du peuple. Par le supplice des pécheurs, il montre la divine Providence se souciant de ses élus ([1]). Quand elle châtie, elle n'agit ni par cruauté ni par mépris, ni par haine; mais uniquement en vue de l'amendement et de l'instruction — Amos n'a pas exercé son ministère à Jérusalem. Il a prophétisé à Béthel en terre païenne, dans le royaume d'Israël.

Abdias est suscité de Dieu pour annoncer les châtiments des Iduméens. Leur inimitié contre Israël remontait aux origines même du peuple choisi, à la rivalité entre Jacob et Esaü. Dans la suite, les Iduméens applaudirent sans cesse aux revers d'Israël; souvent même, ils s'unirent à ses ennemis. Dieu punira leurs trahisons. Quand Israël reviendra de la captivité, les Iduméens seront accablés de maux ([2]).

Jonas fournit à Théodore l'occasion d'exposer tout au long sa théorie des types dans l'Ancienne Alliance ([3]). L'Evêque de Mopsueste prend au sens historique le plus strict l'histoire de ce prophète et tous les incidents qui y sont racontés. Envoyé à Ninive, ville opulente, prospère, mais corrompue, Jonas part malgré lui ([4]) l'âme affligée, parce qu'il se rend compte que les Juifs par toutes leurs infidélités ont mérité ces châtiments terribles dont il est le messager ([5]). Chemin faisant, il perd courage; il veut se soustraire à sa mission,

([1]) Cf. *PG* LXVI, 241, 244, 245.
([2]) Cf. *PG* LXVI, 305, 308.
([3]) Cf. Chapître VI, p. 193.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 326.
([5]) Cf. *PG* LXVI, 328.

on sait le reste. Jeté à la mer, il est recueilli par un poisson, sa conservation ne peut être attribuée qu'à un miracle ([1]).

Les prophéties de Michée sont analogues à celles d'Amos et d'Osée; elles ont le même objet: faire connaître les maux qu'infligeront à Israël Assyriens et Babyloniens. Elles s'adressent tantôt aux dix tribus, tantôt à Juda seul. Elles ont été prononcées à l'époque de Joatham, d'Achaz, d'Ezéchias; elles indiquent les incursions des Scythes et montrent en Zorobabel le libérateur ([2]).

Nahum est postérieur à Jonas. La pénitence des Ninivites fut de courte durée ([3]). Ils retombèrent bientôt dans leurs anciennes fautes, guerroyèrent contre les dix tribus, les réduisirent en captivité; ils s'attaquèrent même à Jérusalem sans respecter ni le temple, ni Yahweh, dont il était la demeure. Pour ces crimes ils seront châtiés ([4]). Déjà, Dieu a exterminé par son Ange l'armée de Sennachérib, puis le roi lui-même et ses enfants ont été tués; Ninive enfin tombera sous les coups de Babylone. Ainsi, par ses miséricordes et par ses vengeances Dieu, à l'occasion de Ninive, donnera à l'humanité et, en particulier à son peuple, une leçon de morale ([5]). Il lui montrera dans les revers le châtiment du péché. Le but de Nahum est donc d'annoncer la destruction de Ninive par Babylone ([6]).

Habacuc donne sa prophétie après la ruine de Samarie. L'armée de Sennachérib a déjà été défaite sous les murs de Jérusalem et le roi a repris, honteux, le chemin de sa capitale. Le Prophète remplit sa mission vis à vis de Juda en deux discours. Dans le premier il réprimande princes et magistrats pour les vexations de tout genre dont ils accablent les pauvres; dans le second, il blâme les Babyloniens qui, maîtres de Jérusalem, n'ont profité qu'avec cruauté de leur victoire ([7]).

([1]) Cf. *PG* LXVI, 337.
([2]) Cf. *PG* LXVI, 345.
([3]) Cf. *PG* LXVI, 328.
([4]) Cf. *PG* LXVI, 397.
([5]) Cf. *PG* LXVI, 400.
([6]) Cf. *PG* LXVI, 401.
([7]) Cf. *PG* LXVI, 424, 452.

Le commentaire de Sophonie est un des meilleurs à étudier pour se rendre compte de la méthode d'interprétation historico-grammaticale chez Théodore de Mopsueste. Ce prophète prend la parole sous osias [1], peu après Habacuc. Les Babyloniens ont encore fait une nouvelle attaque contre Jérusalem; ils ont défait Juda à maintes reprises et tué de nombreux guerriers; d'autres ont été faits captifs et emmenés à Babylone. Jérusalem a été pillée, le temple a été incendié, et les plus beaux édifices de la ville ont été détruits. Jérusalem mise à sac ne fournit plus entre ses murailles démolies un abri sûr aux habitants. Et, néanmoins, Juda ne sait pas profiter de cette rude leçon, il lui faudra encore pour le convertir la dure épreuve de la captivité.

Le commentaire de Théodore sur Aggée n'est qu'une paraphrase historique et littérale de chaque verset. Osée, Joël, Amos, Michée se sont adressés indistinctement et tour à tour à tous les Juifs d'Israël ou de Juda. Les châtiments qu'ils ont annoncés se sont réalisés, le retour de la captivité a eu lieu. Abdias avait autrefois envisagé ce retour dans ses oracles contre Edom; Sophonie a montre l'imminence de la délivrance, depuis si longtemps attendue; Aggée parle au moment du retour [2] pour blâmer la mollesse, pour stimuler le zèle à reconstruire le temple. Sans doute, Yahweh n'a pas besoin d'un temple pour y faire sa demeure, mais cet édifice est nécessaire aux Juifs rapatriés, il sera leur centre de ralliement. Aggée annonce aussi la ruine de Gog [3].

Zacharie est contemporain d'Aggée, il prophétise la 2. année de Darius, il annonce la splendeur future de Jérusalem, la venue en son sein d'un Roi qui exercera sa puissance sur tous les ennemis [4] et les maux de l'époque machabéenne. Parfois, il fait un retour sur le passé : v. gr. dans la vision des quatre cornes [5].

Malachie est aussi un prophète du retour de la captivité, il est

(1) Cf. *PG* LXVI, 449.
(2) Cf. *PG* LXVI, 476.
(3) Cf. *PG* LXVI, 597.
(4) Cf. *PG* LXVI, 496.
(5) Cf. *PG* LXVI, 496, 497.

postérieur à Aggée et à Zacharie. Déjà, aux premiers jours du retour, le zèle du peuple avait eu besoin d'être stimulé par Aggée. Le relâchement fut bientôt tel que Prêtres et Peuple retombèrent dans le péché, offrirent à Yahweh des victimes indignes et jouirent de leur prospérité présente, sans plus songer au Dieu qui la leur avait donnée. Pour remettre les Juifs dans le droit chemin, Dieu suscita Malachie; on trouve aussi dans ses oracles l'annonce de quelques événements futurs (1).

Nous avons parlé ailleurs suffisamment de l'opinion de Théodore de Mopsueste sur Job (2) et sur le Cantique des Cantiques (3), il est inutile d'y revenir ici.

II

Opinions exégétiques de Théodore sur le Nouveau Testament

A) **Théodore et l'Evangile de St Jean**

Nous ne possédons pas les introductions placées par Théodore en tête de ses commentaires sur Saint Matthieu, sur Saint Luc et sur les Actes des Apôtres. Nous sommes mieux favorisés pour Saint Jean. Les extraits publiés dans Migne (4) permettent de connaître l'opinion de Théodore sur les circonstances de composition de cet Evangile. Après la dispersion des Apôtres, St Jean alla à Ephèse. Déjà, les Evangiles de Saint Matthieu, de Saint Marc et de Saint Luc avaient été rédigés et ils étaient très répandus. Les fidèles d'Ephèse connaissant l'intimité dont Jésus avait honoré St Jean allèrent le trouver et lui présentèrent un exemplaire de leurs évangiles pour les lui

(1) Cf. *PG* LXVI, 597.

(2) Cf. Chapitre IV, p. 131-134.

(3) Cf. Chapitre IV, p. 134-137.

(4) Le commentaire sur St Jean, en syriaque, publié par Chabot n'a pas encore été traduit. Nous n'avons pu l'utiliser dans ce travail.

soumettre. Saint Jean les examina, les approuva, tout en faisant remarquer que beaucoup de paroles et de faits, utiles à l'instruction de tous, en particulier que beaucoup de miracles, avaient été omis. Jusqu'à ce jour, les Evangélistes avaient surtout parlé du Christ incarné ; il importait, maintenant, de mettre en relief sa divinité. Les Chrétiens d'Ephèse prièrent alors Saint Jean de rédiger cet Evangile de la divinité du Christ (1).

B) **Théodore et les Epîtres de Saint Paul** (2)

Nous sommes en mesure d'indiquer pour la plupart des épîtres de Saint Paul la position adoptée par Théodore. Déjà, Migne avai publié des extraits importants des épîtres aux Romains, aux Corint thiens, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, à Timothée (I) et aux Hébreux (3). En 1880-1882 Swete a édité la traduction latine du commentaire de Théodore sur les petites épîtres de St Paul (4). Nous sommes donc en mesure de pouvoir étudier l'Evêque de Mopsueste commentateur de St Paul (5).

(1) Cf. *PG* LXVI, 728-729. D'après Photius, *Ad Amphilochium* quaestio XLVIII (*PG* CI, 357) « quot sunt quae Dominum unguento unxerunt ? » Théodore de Mopsueste aurait soutenu qu' une seule et même femme avait oint les pieds du Divin Maître et que ces femmes n'avaient été ni au nombre de quatre, ni même au nombre de deux, comme le voulaient certains commentateurs. Et Photius ajoute : « sed neque a personarum dignitate talis opinio sibi venerationem conciliat. Apollinarius enim et Theodorus Mopsuestius eam primi in lucem protulerunt ».

(2) Certains avaient cru pouvoir attribuer à Théodore de Mopsueste la division en chapitres des épîtres de St Paul. Cette opinion est erronée, car Euthalius fit son travail entre 323 et 350. Cf. Jacquier, *Histoire du texte du Nouveau Testament*, p. 52.

(3) Cf. *PG* LXVI, 788-968.

(4) Cf. Chapitre II p. 86.

(5) Une étude du commentaire de Théodore sur les petîtes épîtres de Saint Paul demanderait à elle seule un volume. Nous sommes ici obligé de nous borner. Nous renvoyons les lecteurs désireux de plus amples détails à l'excellente publication de Swete. D'ailleurs, comme nous aurons à le faire remarquer, Théodore de Mopsueste substitue assez souvent ses conceptions théologiques à celles de l'Apôtre et c'est

Pour mieux comprendre la doctrine de l'Apôtre, pour saisir plus facilement sa pensée, Théodore se sert dans ses commentaires d'un excellent procédé. En une brève introduction (une ou deux pages tout au plus), les épîtres aux Ephésiens et à Philémon font seules exception, il expose le but et le plan de chaque épître, il la situe dans son cadre historique, il montre ses points de ressemblance ou de divergence avec les autres lettres de St Paul. Puis, au cours de son travail, constamment il s'arrête pour résumer ce qui a été dit, montrer ce qui a été acquis, indiquer les liens étroits qui unissent ce qui précède à ce qui va suivre (1). Ces introductions aux diverses épîtres sont pour nous très précieuses. Elles nous font connaître l'opinion de Théodore sur la date, le lieu de composition, le but, le plan et l'objet de chaque lettre (2).

Voici dans l'ordre même où Théodore a commenté les épîtres, un résumé des enseignements contenus dans ces introductions.

---

pourquoi une étude détaillée de son commentaire semble relever plutôt d'une thèse sur l'œuvre théologique de Théodore que d'un travail sur son œuvre exégétique.

Théodore commenta les épîtres de Saint Paul à peu près dans l'ordre où nous les trouvons dans le Canon. Il ne fit exception que pour l'épître aux Hébreux qu'il commenta sans doute après l'épître aux Romains. Souvent, dans ses explications des épîtres, il fait allusion à ses commentaires antérieurs. Il indique qu'il a commenté l'épître aux Galates après l'épître aux Romains (*In Gal.* III, 23 Swete I p. 51) après celle aux Hébreux (*In Gal.* IV, 24 Swete I p. 76) et après plusieurs autres (*In Gal.* II, 4 Swete I p. 16); celle aux Ephésiens après celle aux Galates (*In Ephes.* I, 4 Swete I p. 123) celle aux Colossiens après celle aux Philippiens (*In Col.* I, 17 Swete I p. 272). Pour établir l'ordre de composition des commentaires des autres épîtres, on pourra utilement consulter: in 1 Tim. 3, 8 (Swete II p. 118); in 1 Tim. 1, 3, 4 (Swete II, p. 71); *In Tit.* I, 6 (Swete II, p. 237). Nous savons aussi par les paroles même de Théodore que ses commentaires sur les Evangiles étaient déjà rédigés: *In Col.* I, 17 (Swete I p. 273) *In* 1 *Tim.* I, 4 (Swete II p. 74); in 1 Tim. 3, 16 (Swete II p. 137). L'interprétation des épîtres de St Paul est donc bien l'une des dernières œuvres de Théodore qui était sûrement à cette époque évêque de Mopsueste.

(1) Le commentaire sur l'Epître aux Galates est très intéressant à étudier à ce point de vue.

(2) Les introductions de Théodore sur les épîtres aux Romains et aux Corinthiens ne nous sont pas parvenues.

Théodore attribue à Saint Paul la composition de l'épître aux Hébreux. Pour justifier son opinion, il explique pourquoi l'Apôtre n'a pas mis, selon son habitude, son nom en tête de cette épître. Ne s'adressant pas aux fidèles venus du Paganisme, encore moins aux Juifs incrédules et endurcis ou aux Judaïsants ses persécuteurs — mais aux Juifs de bonne foi gagnés à l'Evangile et déjà participants de tous les biens de la Nouvelle Alliance — il ne pouvait leur parler comme aux Gentils et se présenter à eux comme leur seul Apôtre, puisque Barnabé avait partagé avec lui cet apostolat. L'introduction de l'Epître aux Hébreux, telle quelle est dans Migne ([1]), ne dit rien de la date, du but, du plan, de l'occasion de cette épître.

L'épître aux Galates a pour destinataires des fidèles évangélisés par St Paul ([2]). Théodore ne nous dit pas s'ils habitaient la Galatie Romaine ou la Galatie proprement dite. Saint Paul profite pour leur écrire des troubles causés au milieu d'eux par les Judaïsants. Ces derniers mettaient en doute son apostolat et ils voulaient plier les néophytes aux observances légales ([3]). Déjà, leurs insinuations calomnieuses avaient obtenu quelques succès. Certains Galates s'étaient fait circoncire. Pour empêcher le mal de s'étendre, l'Apôtre prend sa plume et présente éloquemment sa défense. Il revendique l'autonomie de son apostolat, la valeur de son évangile, la légitimité de sa mission. Par son plan et par son but, cette épître aux Galates a beaucoup de points communs avec la seconde épître aux Corinthiens ([4]).

Le prologue de l'épitre aux Ephésiens est l'un des plus intéressants que Théodore ait mis en tête de ses commentaires. Son opinion sur la date de l'épître est assez curieuse. En raison de ces paroles « Propter hoc et ego audiens eam fidem quae in vobis est in Domino Iesu et caritatem, quam in omnes Sanctos habetis » ([5]) il conclut que Saint Paul s'adresse à des fidèles qu'il n'a pas encore

([1]) Cf. *PG* LXVI, 952.

([2]) Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 1.

([3]) Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 2.

([4]) Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 3.

([5]) Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 112.

évangélisés [1] et alors il détache l'épître aux Ephésiens du groupe des épîtres de la captivité, et il la fait écrire par St Paul vers 54. Il a donc eu le mérite de voir que cette épître supposait des destinataires que Saint Paul ne connaissait pas personnellement et, en cela, il a été un précurseur de la critique moderne. Il ne s'est trompé qu'en avançant beaucoup trop la date de rédaction au risque de ne plus comprendre les rapports de l'épître aux Ephésiens et de l'épître aux Colossiens [2].

Au moment où Saint Paul écrit aux Ephésiens, St Jean n'est pas encore venu à Ephèse [3]; il n'y vint que dans les derniers temps « in novissimis temporibus » ou plus exactement que sous Néron. Il y resta jusqu'au règne de Trajan, époque de sa mort. Son départ de la Palestine pour Ephèse coïncida et avec la mort de St Paul sous Néron, et avec les débuts de la guerre Juive. Une autre preuve de l'absence de St Jean à Ephèse, à l'époque où St Paul écrit aux fidèles de cette ville, se tire du fait que l'Apôtre, après son passage, y laisse Timothée pour prendre soin de l'Eglise et achever de l'organiser, il lui a même adressé à ce propos une lettre sur le ministère ecclésiastique, sur le soin des veuves [4]. Or si Saint Jean avait été alors à Ephèse, Saint Paul n'y aurait pas laissé Timothée [5].

L'épître aux Ephésiens n'a pas seulement de commun avec l'épître aux Romains d'avoir été écrite par l'Apôtre à des fidèles qu'il ne connaissait pas; elle suggère aussi au point de vue doctrinal des rapprochements intéressants [6]. Les deux épîtres ont pour

[1] Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 112. « Scribit Ephesiis hanc epistolam Beatus Paulus eo modo quo et Romanis dudum scripserat quos necdum ante viderat » p. 116. « Paulus vero hanc epistolam scripsit ad eos illo tempore quo adhuc non viderat eos ».

Ainsi, selon Théodore, l'épître aux Ephésiens aurait été écrite lors du second voyage apostolique. Quand on le voit signaler avec instance les rapprochements à établir entre les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens, on est surpris qu'il se soit arrêté à cette opinion.

[2] Théodoret l'a refuté *PG* LXXXII, 505-508.

[3] Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 115.

[4] Cf. L'introduction sur la 1. epître à Timothée dans Swete T. II, p. 67-68.

[5] Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 116.

[6] Cf. Swete loc. citat. T. I, p. 113.

objet principal la description des bienfaits de l'Incarnation ; toutes les deux ont une partie dogmatique et une partie morale. La partie morale commence même d'une façon identique dans les deux lettres « obsecro autem vos fratres per misericordiam Dei » — « obsecro vos ego vinctus in Domino ». Toutefois, il est bon de noter que le ton et le but sont différents dans l'épître aux Romains et dans l'épître aux Ephésiens. Dans l'épître aux Ephésiens, le développement de la pensée de l'Apôtre prend la forme d'une action de grâces. Saint Paul expose la doctrine sans aucune arrière pensée de controverse, il parle, semble-t-il, uniquement pour satisfaire la dévotion; au contraire, dans l'épître aux Romains, il polémique, il établit la doctrine de la justification contre les adversaires Juifs et Chrétiens, et, quand il en vient à parler des avantages de la venue du Christ, il examine la question sous toutes ses faces sans laisser aucun point dans l'ombre (1).

Les Philippiens montrèrent toujours pour St Paul une grande affection et un complet dévouement; ils subvinrent même souvent à ses besoins matériels. L'Apôtre les en remercie à la fin de sa lettre. Il leur écrit pour faire cesser certaines rivalités mesquines et aussi pour détruire l'effet des exhortations insinuantes des Judaïsants (2). Déjà, il s'est expliqué sur les observances légales dans la seconde épître aux Corinthiens et dans l'épître aux Galates (3). Il commence par exhorter à l'humilité ses chers Philippiens; puis, il leur demande de ne pas faire attention aux discours des Judaïsants. Saint Paul leur adresse sa lettre de Rome où il est retenu captif. A Césarée, il en a appelé à César; il a été conduit de Judée en Italie pour être traduit devant le tribunal de Néron, alors empereur. Naturellement, il s'agit ici de la première captivité de l'Apôtre. Théodore en a connu deux et il sait très clairement distinguer l'une de l'autre (4).

Vis à vis des Colossiens, St Paul est dans la même situation où il se trouvait vis à vis des Ephésiens ; il ne les avait jamais vus (5) et il

(1) Cf. SWETE loc. citat. T. I, p. 113.

(2) Cf. SWETE loc. citat. T. I, p. 197.

(3) Cf. SWETE loc. citat. T. I, p. 198.

(4) Cf. SWETE loc. citat. T. I, p. 116.

(5) Cf. SWETE loc. cit. T. I. p. 253. « Scribit Colossensibus Beatus Paulus sicut scripsit Ephesiis quos antequam scriberet non viderat.

ne parle de leur foi, de leur charité que par ouï dire. Selon son habitude, il commence par célébrer en termes magnifiques la personne et l'œuvre du Christ. Cet exorde le fait entrer tout naturellement dans son sujet. Il montre combien sont vaines et ridicules les prétentions des légalistes incorrigibles, combien il est nécessaire pour les fidèles de fermer l'oreille à leurs conseils et à leurs exhortations (1). Ainsi, le but de l'épître aux Colossiens est identique à celui de l'épître aux Galates, de la seconde épitre aux Corinthiens et de l'épître aux Philippiens. Dans son introduction, Théodore n'attire pas l'attention sur la doctrine christologique de St Paul élevant le Christ au-dessus de toute créature, au-dessus des Anges et de l'Eglise. Toutefois, il s'étend sur ces différents points au cours de son commentaire pour paraphraser longuement les versets de l'Apôtre (2).

Le livre des Actes sert à Théodore pour raconter, au début de la 1. épître aux Thessaloniciens, les circonstances de la fondation de l'Eglise de Thessalonique, les persécutions qu'y endura St Paul. Forcé de fuir et de se rendre à Athènes, l'Apôtre envoie Timothée réconforter dans l'épreuve ses néophytes et le renseigner sur leur constance dans les tribulations. Sa mission achevée, Timothée revient. Il peut louer auprès de St Paul les fidèles de Thessalonique. Néanmoins, il a des taches à signaler. Dans la jeune église il y a des défauts. Saint Paul prend la plume pour féliciter de la foi et de la persévérance et aussi pour corriger sans retard les abus (3).

La première épître aux Thessaloniciens n'eut pas tout le résultat que St Paul était en droit d'en attendre. Sans doute, les fidèles étaient restés fermes malgré la continuation de la persécution (4). Mais certains enseignaient toujours la fin du monde comme imminente. Ils mettaient même cette doctrine dans la bouche de l'Apôtre et ils en profitaient pour s'abstenir de tout travail. St Paul écrit de nouveau ; d'abord pour féliciter de la constance dans l'épreuve et la tribulation, mais surtout pour détromper sur l'imminence de la Parousie. Il donne

(1) Cf. Swete loc. cit. T. I, p. 254.

(2) Cf. Swete loc. cit. T. I, p. 261 276.

(3) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 1, 2.

(4) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 41.

son enseignement sur la fin des temps, il indique la nature de l'Antéchrist, les circonstances de son apparition. Enfin il blâme les indisciplinés qui avaient méprisé les conseils de sa première lettre et avaient semé le désordre dans l'Eglise ([1]).

L'Apôtre avait laissé Timothée à Ephèse pour gouverner toutes les églises d'Asie ([2]). Dans sa première lettre, il lui envoie ses recommandations ; elles concernent l'instruction du troupeau, les devoirs et les obligations des presbytres, des diacres, des fidèles ordinaires ([3]). Cette épître, selon Thédore, est une de celles que les Evêques doivent méditer avec soin pour apprendre à régir les églises de Dieu. Ce que l'Apôtre dit à Timothée au sujet des communautés d'Asie, ils peuvent se l'approprier pour l'église à la tête de laquelle ils ont été mis « haec omni episcopo qui ecclesiam Dei creditus est gubernare optare posse nemo dubitet » ([4]).

Entre la première et la seconde épître à Timothée, un certain temps s'est écoulé. Lorsque Saint Paul écrit de nouveau, Timothée n'est plus à Ephèse et l'Apôtre ne se trouve plus ni au même lieu, ni dans la même situation. Il est à Rome captif pour la seconde fois, il sait que la fin de sa vie approche, que bientôt il souffrira le martyre ([5]). « Ego enim iam delebor et tempus resolutionis meae instat ». De sa prison il envoie cette lettre à Timothée ([6]). On ne sait au juste où se trouvait alors le disciple; mais il était certainement là où le voulait la volonté de l'Apôtre, autrement Paul ne lui aurait pas parlé sur ce ton. Dans cette 2. lettre, il ne lui renouvelle pas les enseignements doctrinaux déjà donnés ; il l'exhorte, il l'encourage dans la foi, dans le zèle, dans la piété ; il lui ordonne même, si le besoin s'en fait sentir, de ne pas craindre de s'exposer au péril et de suivre son exemple ([7]).

([1]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 42.
([2]) Cf. Swete loc. cit. T. I, p. 116.
([3]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 67.
([4]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 68.
([5]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 189.
([6]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 191.
([7]) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 192.

Après avoir fondé l'Eglise de Crète Saint Paul y laissa Tite continuer son œuvre, comme il avait laissé Timothée à Ephèse [1]. Il lui adresse ses instructions sur le choix et sur l'ordination des ministres sacrés il lui prodigue ses conseils sur tout ce qui pouvait intéresser le bon gouvernement d'une communauté chrétienne au 1. siècle. Il insiste beaucoup sur la rectitude de la doctrine et la sûreté de la foi chez l'évêque et chez les fidèles. En raison de la situation de Tite, identique à celle de Timothée, la première à Timothée et l'épître à Tite ont beaucoup de points communs. Paul s'étend plus au long dans la première épître à Timothée. C'est la seule différence à signaler entre les deux épîtres [2].

Théodore place une longue introduction en tête de son commentaire sur l'épître à Philémon [3]. Le sujet du billet est des plus simples. Onésime, esclave du chrétien Philémon, s'est enfui ; à Rome, par ses exhortations, l'Apôtre l'a fait revenir à de meilleurs sentiments ; il l'a décidé à retourner auprès de son maître. Il écrit alors à Philémon pour obtenir la grâce de l'esclave.

Ainsi cette lettre ne traite que d'une affaire strictement personnelle [4]. Les autres épîtres s'adressaient à des églises ; seules les épîtres à Tite et à Timothée visaient des individus, mais, par la doctrine qui y était exposée, elles présentaient un intérêt général et s'adressaient à toute l'Eglise. On comprend donc facilement pourqnoi elles sont comptées au nombre des Ecritures Canoniques. Toutefois, si l'on veut bien réfléchir, on verra que l'Eglise a bien fait d'adjoindre à son Canon le billet à Philémon, car Saint Paul y donne des leçons d'une portée générale. Il apprend d'abord à ceux qui ont quelque autorité dans la hiérarchie à n'en user qu'avec une grande modération, en se souvenant qu'eux aussi sont faillibles [5]. Il montre que le christianisme ne doit pas troubler et bouleverser l'ordre établi dans la société, que la pratique de la piété est possible dans toutes les

(1) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 233.
(2) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 234.
(3) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 258-268.
(4) Cf. Swete loc. cit. Tit. II, p. 259.
(5) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 260, 261, 262.

conditions, que le fait d'être chrétien n'affranchit ni de la soumission au pouvoir civil, ni du paiement des impôts et des dettes, ni de l'accomplissement des devoirs de l'esclave vis à vis des maîtres, qu'ils soient pieux ou impies. Saint Paul ne demande pas pour Onésime l'affranchissement, il se contente d'implorer son pardon (1).

A l'époque de Théodore, beaucoup ignoraient ou négligeaient le billet à Philémon. Théodore le déplore, cette courte épître est des plus intéressantes pour scruter l'âme de l'Apôtre. Lui, fondateur d'Elise et thaumaturge, il ne dédaigne pas d'intercéder auprès de l'un de ses fidèles, en faveur d'un esclave! Plus que toutes les autres épîtres, le billet à Philémon nous apprend à pratiquer l'humilité chrétienne (2).

Le commentaire de toutes les épîtres de Saint Paul est l'une des œuvres les plus longues et les plus considérables de Théodore. Dans cet immense labeur, l'Evêque de Mopsueste était soutenu par l'admiration enthousiaste qu'il avait vouée à l'Apôtre. Sans cesse, il loue en lui l'humilité, le dévouement, l'abnégation, la soif du sacrifice (3), il lui trouve toutes les perfections (4). Néanmoins, son enthousiasme ne l'empêche pas de remarquer et de signaler au besoin les défauts de style et surtout l'obscurité de langage (5).

Au cours de ses explications des épîtres de Saint Paul Théodore traite certaines questions historiques qui encore maintenant sont à l'ordre du jour. Il peut être intéressant d'indiquer son sentiment sur ces divers points.

Théodore connaît, nous avons eu l'occasion de le dire, deux captivités de Saint Paul, il les place toutes les deux sous Néron. L'une, après l'appel du tribunal de Festus à celui de César, se termina par un acquittement; l'autre, survenue en des circonstances

(1) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 263, 264.

(2) Cf. Swete loc. cit. T. II, p. 264, 266.

(3) « Ante omnia Beati Pauli humilitas digna est demirationem ». Swete loc. cit. T. II, p. 69 et p. 265-266.

(4) « Nam omne quodcumque summum bonum intellegi poterat, hoc erat in Paulo ». Swete T. II, p. 276.

(5) Cf. *PG* LXVI, 840, Swete T. I, p. 118; Gal. 5, 4. 12; Ephes. 3, 4; *in Tim.* 1, 3-4.

encore inconnues, fut couronnée par le martyre au moment où commençait en Palestine la guerre de l'indépendance, vers 67 ou 68 (1).

Il a une opinion sur le sens de la fameuse phrase de Saint Paul « et quae ex Laodicia est, ut et vos legatis ». Il ne s'agit pas ici, comme certains l'ont cru à tort, d'une lettre écrite par Saint Paul aux fidèles de Laodicée. L'Apôtre d'ailleurs ne dit pas « ad Laodicenses » mais « ex Laodicia ». Il veut nous montrer par là qu'il vise une lettre répréhensible, écrite par les Laodicéens eux-mêmes. Saint Paul fait lire cette lettre aux Colossiens par correction fraternelle. Pour punir les Laodicéens il ne leur envoie pas d'épître écrite de sa main; il se contente de les inviter à prendre connaissance de celle qu'il adresse aux fidèles de Colosses (2).

Les épîtres Christologiques, les épîtres pastorales lui fournissent l'occasion d'étudier en passant la situation des femmes dans la primitive église (3), l'étendue, les résultats, la cessation des dons de l'Esprit, l'extension de l'épiscopat et le sens du mot « ἐπίσκοπος », l'apparition du Gnosticisme aux temps apostoliques (4). Pour nous renseigner sur l'opinion que Théodore, à la suite de St Paul, se faisait des dons de l'Esprit, nous n'avons malheureusement pas son commentaire complet sur l'épître aux Corinthiens. Ici et là, dans Galat. 3, 2, dans Ephes. 3, 5; 5, 14, dans 1. Thess. 5, 19-20; dans 2 Thess. 2, 6 il parle des charismes. Il fait remarquer dans sa seconde lettre aux fidèles de Thessalonique, et St Jean Chrysostome partage son sentiment, que les grâces de l'Esprit ne peuvent certainement pas être l'obstacle à la manifestation de l'Antéchrist; car, depuis longtemps déjà, ces charismes n'existent plus et pourtant l'Antéchrist ne paraît pas (5). Il ne révoque pas en doute la réalité de ces manifestations dans l'église primitive; il note même que certains s'essayaient à les

(1) Cf. Swete T. I, p. 115-117; p. 205-206. Théodore applique au 1. emprisonnement, II Tim. 4, 16-17; Cf. Eusèbe (*PG* XX, 193-196) Théodoret (*PG* LXXXII, 850).

(2) Cf. Swete loc. cit. T. I, p. 310, 311.

(3) Cf. *In 1 Tim.* 2, 12, Swete T. II p. 93, 94, *In Philip.* 4, 2 Swete, T. I, p. 244-245.

(4) Gnosticisme de Simon le Mage, 1 Tim. 3, 16, Swete T. II, p. 136.

(5) Cf. Swete T. II p. 52, 53.

contrefaire [1] en exorcisant des Juifs, en chassant des démons, comme il arriva au temps des Apôtres. Nulle part il n'essaie de classer les charismes; il ne les énumère même pas tous; il raconte que certains recevaient alors le pouvoir de louer Dieu en composant des psaumes, faveur autrefois accordée à David [2]. Veut-il parler du don des langues? On ne le sait pas, car, de tous les Charismes, il ne définit que celui de Prophétie [3].

Dans l'épître aux Philippiens, il note l'équivalence des termes « Presbytre et épiscope » dans la primitive église. Si ces termes n'avaient pas été synonymes, St Paul n'aurait pas employé le pluriel dans son adresse à l'église de Philippes « coepiscopis et diaconibus » il n'aurait pas non plus nommé les diacres après les « coepiscopis » en passant les prêtres sous silence. Théodoret admet cette identité des termes « ἐπίσκοποι » et « πρεσβύτεροι » et il en donne les mêmes preuves [4]. Théodore reprend la question tout au long dans les épîtres pastorales. Toujours, il la résout dans le même sens « illa enim quae de episcopo in anterioribus dixit, etiam et de illis dicit qui nunc nominantur presbyteri, eo quod antiquis temporibus utrisque his nominibus vocabantur presbyteri. Et hoc notavimus in epistolam ad Philippenses scribentes » [5]. A Milet, d'ailleurs, Saint Paul a montré d'une manière évidente l'équivalence des termes. N'a-t-il pas dit aux presbytres d'Ephèse, mandés près de lui, que Dieu les avait faits « episcopos » pour gouverner l'église de Dieu [6].

Théodore est loin d'être dans l'église des premiers siècles du nombre de ceux qui ne veulent pas des secondes noces. A ce propos, il fait même quelques remarques assez piquantes. « Si enim quidam

(1) Cf. Swete T. II p. 38.

(2) Cf. Swete T. I p. 181.

(3) « Prophetas dicens illos qui eo in tempore prophetiae gratia digni habiti esse ostendebantur ». Swete T. I p. 156.

(4) Cf. Swete loc. cit. T. I p. 199.

(5) Cf. Swete loc. cit. T. II p. 118.

(6) Toute la dissertation de Théodore mérite d'être lue p. 118-126. Il y avait d'abord un seul évêque par province comme Timothée à Ephèse ou Tite en Crète qui parcourait la Province faisant partout les ordinations, puis il y en eut plusieurs et enfin on arriva au morcellement actuel avec l'épiscopat unitaire.

pudice vivens secundam acceperit uxorem, talem in clero non recipiunt; si autem, quidam vivens luxuriose, unam legitime acceperit uxorem, is in clero et recipitur et producitur » ([1]).

En Orient, il y avait des chrétiens bigames et, sous prétexte qu'ils étaient baptisés, on ne les considérait plus comme tels; d'autres, après le baptême, passaient aussitôt de la vie de débauche aux fonctions de la cléricature. Par son expression « unius uxoris virum » St Paul ne veut pas condamner les secondes noces, il se contente d'exiger que l'évêque n'ait qu'une seule épouse légitime; il proscrit la bigamie, le concubinage et l'adultère, « contentus ea tantum et usque ad illam naturae motus sistens ». Celui qui a vécu selon les lois de la morale avec sa femme peut en épouser une autre, s'il vient à la perdre; il n'est pas de ce chef inapte à recevoir les saints ordres ([2]).

A propos de la 1. aux Cor. il explique aussi l'excommunication dont fut frappé par St Paul l'incestueux ([3]). La peine consista dans le rejet de l'Eglise. Laissé à lui-même, le pécheur put prendre conscience de sa faute, faire pénitence et mériter ainsi son salut. « La perte de la chair » dont il est question indique les mortifications corporelles infligées dès cette terre.

La constante préoccupation de Théodore pour les problèmes historiques ne l'empêche pas, ici où là, de s'arrêter à des considérations de morale pratique, voire même à des digressions sur les mœurs de son temps. En divers passages, il étudie la place de la charité dans la théologie paulinienne, les rapports qu'elle a avec la foi dans la pensée de l'Apôtre ([4]). Ailleurs, comme il y a un instant à propos des secondes noces, il laisse apercevoir certaines misères morales de son époque et en particulier du clergé ([5]). L'épître aux Corinthiens lui fournit aussi l'occasion de se plaindre de l'abandon de la Sainte

([1]) Cf. *In 1 ad Tim.* 3, 2; Swete loc. cit. T. II p. 100.

([2]) Cf. *In 1 ad Tim.* 3, 2 loc. cit. T. II p 100-106.

([3]) Cf. *In 1 Cor.* 5, 5, *PG* LXVI, 881. Cf. aussi Swete T. II p. 84.

([4]) Cf. *PG* LXVI, 832 et aussi Ephes. 4, 2; *In Col.* 3, 14, 15; *In 1 Tim.* 2, 4; *In 2 Tim.* 4, 8; *In Philem.* 2.

([5]) Cf. *In Philem.* Swete II, 260, 261.

Communion. Déjà, au siècle de Théodore, on désertait la Table Sainte. Certains croyaient interpréter la pensée de l'Apôtre en ne participant que très rarement aux Saints Mystères — Théodore n'est pas de ces rigoristes. — Il connaît les faiblesses de la nature humaine; loin d'abandonner pour ce motif l'Eucharistie, il faut au contraire aller la recevoir pour obtenir la rémission de ses fautes, l'éloignement du mal, le secours de l'Esprit, Théodore voudrait que les fidèles fissent la Sainte Communion tous les jours où se célèbraient les Saints Mystères (1).

Les commentaires de Théodore sur les petites épîtres de St Paul ont plus d'importance dogmatique que son traité sur les Petits Prophètes, sans toutefois nous apprendre sur la théologie de l'Evêque de Mopsueste quelque chose de bien nouveau. Ils précisent néanmoins, en les développant, ses conceptions sur la chute et sa théorie de l'Incarnation que ses œuvres dogmatiques et ses études sur l'épître aux Romains et sur la Genèse publiées dans Migne, nous avaient déjà fait connaître. Théodore s'indigne contre Simon le Mage (2); il déclare que le revêtement par Dieu de la nature humaine ne fut pas un fantôme, mais une réalité; toutefois, quand il en vient à formuler son opinion d'une façon positive, on s'aperçoit que l'incarnation du Verbe se réduit somme toute à ses yeux à une disposition spéciale d'entière complaisance par laquelle Dieu a bien voulu habiter dans un homme (3). Si Théodore avait eu du péché une vraie notion, s'il l'avait considéré non comme un état imparfait, mais comme une chose intrinséquement mauvaise en soi, il est fort probable qu'il aurait compris la nécessité pour le Fils de Dieu de s'incarner véritablement en vue de son expiation.

Par contre, l'étude des commentaires sur les petites épîtres de St Paul est indispensable à l'historien et à l'exégète pour apprécier avec justice, sans excès ni de sévérité ni d'indulgence, l'œuvre exégétique de Théodore. Prétendre avec Fritzsche que les commentaires

(1) Ce texte de Théodore, dont l'actualité n'échappera à personne, se trouve dans *PG* LXVI, 889.

(2) Cf. Swete loc. cit. T. II p. 136.

(3) Cf. Chapitre I p. 64-68.

de l'Evêque de Mopsueste sur les épîtres de St Paul sont parmi tous ses traités ceux qui ont le moins de valeur, c'est porter un jugement des plus erronés que seul peut excuser, chez ce critique, l'impossibilité où il fut de consulter les paraphrases éditées par Swete qui n'avaient pas encore été identifiées avec une absolue certitude. Toute préoccupation d'orthodoxie mise pour un instant à part, nous devons avouer que le travail de Théodore sur St Paul est digne de figurer à côté de celui sur les Petits Prophètes. Certains même vont jusqu'à lui reconnaître sur ce dernier une supériorité marquée. Evidemment, là comme partout ailleurs, nous retrouvons toujours en Théodore le grammairien et l'historien, plus préoccupé de découvrir le sens littéral de son texte que de faire goûter à l'âme de ses lecteurs la doctrine surnaturelle qu'il contient. A ce point de vue, l'Evêque de Mopsueste est bien inférieur à St Jean Chrysostome. Il a aussi le tort de ne pas faire état de l'opinion de ses prédécesseurs (1), et le tort, plus grave encore, de substituer parfois sa propre théologie à celle de l'Apôtre. — Mais il a le mérite d'avoir fait œuvre personnelle, en un temps où c'était l'habitude de se copier sans jamais se citer. A lui, du moins, on ne peut faire les reproches de plagiat qu'on adresse à si juste titre à Théodoret (2). On a bien prétendu, en raison de sa doctrine sur la chute et ses suites, que l'Evêque de Mopsueste dépendait de Pélage. Swete s'est même basé sur cette dépendance supposée pour essayer d'assigner une date au commentaire sur les petites épîtres de St Paul (3). Peut-être, serait-il bon de ne s'engager dans cette voie qu'avec une certaine réserve et de ne conclure à la dépendance qu'avec une extrême prudence. S'inspirer de quelqu'un était si peu

(1) Cf. *In Rom.* 11, 7; 14, 17; PHILIP. 3, 16; 4, 3; COLOSS. 1, 15; 2 THESS. 2, 6; 1 TIM. 3, 2; 6, 6; 2 TIM. 3, 9. Cf. aussi chapitre VI, p. 205-209.

(2) Sans doute, Théodoret ne copie jamais mot à mot; il prend la pensée de Théodore et se l'approprie. — Il évite, avec soin, les erreurs dogmatiques de son Maître. D'ailleurs quand il écrivit, le concile d'Ephèse avait déjà eu lieu. Au point de vue christologique on peut comparer Théodore de Mopsueste et Théodoret à propos de PHILIP. 2, 6; COL. 1, 13; 1 TIM. 3, 16.

(3) « It seems more probable that Theodore was here and there indebted to Pelagius ». SWETE loc. cit. p. LXXVI.

dans les habitudes de Théodore, et il était si rare, à son époque, de voir un Oriental imiter un Occidental! Pour expliquer les points communs, indéniables entre Pélage et Théodore, ne vaudrait-il pas mieux recourir à l'hypothèse de l'utilisation par l'un et l'autre d'une source commune, peut-être d'un commentaire de Diodore de Tarse? On pourrait expliquer également de la même manière les nombreuses ressemblances de détails entre Théodore de Mopsueste et St Jean Chrysostome, commentateurs de St Paul.

CHAPITRE IX

La campagne contre Théodore de Mopsueste
Sa condamnation au 5. Concile œcuménique

Théodore de Mopsueste, nous l'avons fait remarquer [1], mourut dans la foi de l'Eglise. Son trépas fut considéré comme une perte. Jean d'Antioche [2], Proclus de Constantinople, Saint Cyrille d'Alexandrie [3] s'unirent pour célébrer sa mémoire. Malheureusement pour lui, l'année même où il descendait dans la tombe, Nestorius, son ancien disciple, montait sur le siège de Constantinople. Esprit brouillon et combatif, il ne tardait pas à attirer l'attention d'une partie de ses fidèles scandalisés, du vigilant évêque d'Alexandrie St Cyrille, et du pape Saint Célestin. Sur la maternité de Marie, sur l'Incarnation, il professait des doctrines étranges. Pour défendre son orthodoxie, en toute bonne foi et avec justice [4], il en appelait à l'enseignement qu'il avait autrefois reçu à Antioche de son maître Théodore. Ce faisant, il mettait davantage en lumière les opinions christologiques de l'Evêque de Mopsueste et s'exposait à l'impliquer indirectement dans la condamnation dont il allait être frappé. En 431, le Concile d'Ephèse anathématisa Nestorius, le déposa de son siège, le priva « de la dignité épiscopale et de la communion sacerdotale ». Cette date marqua le

(1) Cf. Chapitre I p. 61, 62. Les Nestoriens fêtent Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Nestorius le 5. Vendredi après l'Epiphanie : Cf. NAU, *Le livre d'Héraclide* p. X note 2.

(2) Cf. FACUNDUS, *Pro defensione PL.* LXVII, 562-563.

(3) On trouvera un extrait de l'éloge de Saint Cyrille dans FACUNDUS, *Pro defensione PL* LXVII, 729.

(4) Cf. Chapitre I, p. 68, 69. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne.*

point de départ d'une campagne contre les écrits de Théodore. Cette lutte dogmatique ne dura pas moins d'un siècle; des incidents nombreux en marquèrent les principales phases. Les raconter ici dans tous leurs détails serait sortir du domaine de l'exégèse, dans lequel nous nous sommes à dessein circonscrit, pour pénétrer dans celui de l'histoire des dogmes et de la théologie proprement dite. On ne sera donc pas surpris de ne trouver dans les pages qui vont suivre que les indications strictement indispensables pour faciliter l'intelligence de la condamnation portée en 553 au 5. concile œcuménique contre Théodore de Mopsueste.

Nous parlerons successivement:

1° des hostilités contre Théodore avant le 5. Concile

2° de l'attitude du 5. Concile vis à vis de Théodore

3° des conséquences théologico-scripturaires de la condamnation de Théodore.

I

Les Hostilités contre Théodore avant le 5. Concile

A une époque où la Sainte Eglise, sous la direction du Divin Esprit et avec le concours de ses docteurs, Saint Cyrille d'Alexandrie en particulier, prenait pleinement conscience, au milieu des troubles suscités par Nestorius et Eutychès, de sa doctrine sur l'Incarnation, les opinions théologiques de Théodore de Mopsueste, en partie héritées de Diodore de Tarse, transmises par lui à Nestorius développées et précisées, ne pouvaient passer inaperçues. Ces opinions se résumaient, nous le savons, dans la négation du dogme de l'Incarnation et de la maternité divine de la Très Sainte Vierge, dans l'affirmation d'une double personnalité dans le Christ [1]. Elles avaient trop de points de contact avec celles condamnées à Ephèse en 431 pour ne pas provoquer un examen des écrits de l'Evêque de Mopsueste.

A cet examen, on fut d'autant plus enclin que pour défendre ou

[1] Cf. Chapitre I p. 63-68.

propager leur doctrine les Nestoriens faisaient circuler en grec ([1]), au lieu et place des œuvres de Nestorius, dont la diffusion venait d'être interdite sous les peines les plus sévères, les commentaires sur l'Ecriture et les traités dogmatiques de Théodore. Il y avait là un réel danger pour l'orthodoxie; il fallait à tout prix déjouer cette tactique, entraver cette pernicieuse diffusion.

Saint Cyrille d'Alexandrie, si injustement attaqué de nos jours, eut dans l'histoire des dogmes au 5. siècle un rôle comparable à celui de Saint Athanase au siècle précédent. Le premier, il se décida à ouvrir la campagne contre Théodore de Mopsueste ([2]), Rabboula d'E-

([1]) Les œuvres de Théodore ne furent traduites qu'un peu plus tard. Cf. chapitre II p. 91. Mar Aba aurait aussi traduit Théodore. Cf. Nau, *Le livre d'Héraclide* p. 1 note 8.

([2]) On peut justement regretter dans la polémique de Saint Cyrille certains termes par trop violents, qui lui furent d'ailleurs reprochés par Saint Isidore de Péluse. Ainsi il appelle Théodore « hérétique plus impie et plus blasphémateur que les Païens et les Juifs ». Les évêques d'Arménie voulurent encore renchérir sur Saint Cyrille, et Théodore devint pour eux: « un homme ou plutôt une bête féroce avec une face diabolique d'homme, prenant faussement le nom de Théodore (don de Dieu) ayant l'habit et le nom d'évêque; né à Mopsueste, ville méprisable de la Cilicie seconde, descendu principalement de Paul de Samosate, quoiqu'il ait emprunté des paroles à Photin; homme si rusé et si hardi qu'il voulait faire périr tous les hommes par la piqûre et le venin de sa langue de serpent ». Cf. Mansi, *Concil. nov. Collect.* T. IX, 240.

Sur l'attaque présente contre Théodore Cf. Mansi loc. cit. T. V, col. 996 et ss.

Dans son livre d'Héraclide, Nestorius reproche vivement à Saint Cyrille sa campagne contre Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse. Selon lui, l'Evêque d'Alexandrie, accusé de trahison par plusieurs de son parti, pour avoir accepté le symbole des Orientaux, n'aurait entrepris cette campagne que pour se disculper à leurs yeux et conserver leurs bonnes grâces. Nestorius le blâme énergiquement de n'avoir pas respecté la paix conclue avec les Orientaux à la suite du Concile d'Ephèse, de s'être élevé contre les Pères estimés de tous et morts dans le sein de l'Eglise. Voici quelque-uns des passages les plus saillants de cette diatribe contre Saint Cyrille: « Pour que mes ennemis ne devinssent pas ses accusateurs, eux qui l'avaient aidé d'abord dans ce qui a été fait contre moi... il s'ingénia à duper les deux partis avec des enseignements opposés.... De même que les prisonniers de guerre, pour montrer qu'ils pensent comme ceux qui les ont pris, n'épargnent ni les amis, ni les enfants, ni les parents, pour leur faire croire qu'ils haïssent leurs âmes, de même celui-ci (Cyrille) fut amené à s'élever aussitôt contre les Pères..... Mais, comme il voulait montrer qu'il n'était pas poussé contre moi par la haine, il chercha à les anathématiser (Diodore

desse ([1]); Acace de Mélitène ([2]) l'archimandrite Maxime ([3]) le secondèrent. A Alexandrie, à Edesse à Mélitène, les ouvrages de Théodore de Mopsueste furent proscrits, on demanda même aux évêques d'Arménie d'en faire autant. Ceux-ci en reférèrent à Proclus de Constantinople et dans une lettre célèbre, contresignée par Saint Cyrille d'Alexandrie et par Jean d'Antioche, le pape de la « Nouvelle Rome » se prononça contre Théodore ([4]).

---

et Théodore) lorsque personne ne se serait même arrêté à penser qu'il oserait une telle chose contre eux. Ce qui est pire que tout, il condamnait les écrits qui étaient faits contre Apollinaire en disant: « C'est la foi de l'Eglise!..... Mais pourquoi combats-tu à cause de moi ceux qui sont morts dans l'orthodoxie? » Cf. *Le livre d'Héraclide* Trad. Nau p. 291-292. — Plus loin, on lit encore: « Plus tard, ils s'attaquèrent à Théodore et ensuite à Diodore, puis à chacun du reste des autres, et ils arrivaient à cette même conclusion qu'ils étaient obligés de les chasser avec moi, parce qu'ils pensaient les mêmes choses et non d'autres. Il leur fallait donc ou les rejeter avec moi pour les mêmes raisons ou me recevoir aussi en même temps qu'on recevrait ceux-là. Mais ils n'osaient pas parler de me recevoir parce qu'ils m'avaient chassé une fois. Il leur fallait donc encore bien qu'avec peine chasser ceux-là ». Cf. loc. citat. p. 293. — « Ce n'était pas pour montrer que j'étais hérétique, qu'il (Cyrille) apportait les (paroles) des orthodoxes et des docteurs d'avant moi; mais, au contraire, il prenait mes paroles contre eux pour montrer qu'ils étaient hérétiques, parce que ce qu'ils avaient dit ressemblait à ce que je disais ». Cf. loc. citat. p. 294. — Les opinions sont assez partagées sur l'authenticité du livre d'Héraclide. Harnack, Nau ont admis sans aucune réserve cette authenticité. Jules Lebon (*Rev. d'histoire ecclésiastique* Juillet 1911 p. 513-519) Jugie (*Nestorius et la controverse nestorienne* p. 73 note 3) ont été plus réservés et se sont permis ou de formuler quelques doutes ou d'émettre l'hypothèse assez vraisemblable d'une compilation de pièces authentiques par un rédacteur inconnu.

([1]) Au sujet des attaques de Rabboula cf. La lettre d'Ibas. Mansi, *Concil. nova collect.* T. VII, 227-242; *Patrolog. Orientalis* T. IV p. 380. Rubens Duval, *La Littérature syriaque* p. 341 et 342.

([2]) Cf. *Dict. de Théologie catholique* Vacant-Mangenot T. I, col. 290. D'après Acace il faudrait attribuer à l'influence de Saint Cyrille l'ordre donné par l'Empereur d'anathématiser Théodore avec Nestorius.

([3]) Cfr. *Lupus* cap. CXCV (N. 284) p. 289-290 et cap. LXXXIII (N. 172) p. 181.

([4]) Cf. Mansi, *Conc. nova collect.* T. V, 421. La lettre d'Innocent, évêque de Maronée, écrite en 533, est un document précieux pour retracer l'histoire de la campagne contre Théodore de Mopsueste. Cette lettre était déjà connue par Liberatus, qui en avait cité presque mot pour mot la 1. partie sans en indiquer la provenance

Saint Cyrille d'Alexandrie voulut faire davantage. Empêcher l'erreur de se propager, c'était déjà bien; la combattre, c'était mieux encore. A l'interdiction des écrits de Théodore, il voulut joindre leur réfutation. Il composa un livre pour montrer dans Théodore le véritable auteur du Nestorianisme ([1]). Malheureusement, des excès vinrent compromettre le succès immédiat de tous ces efforts. Les moines monophysites étaient si heureux des anathèmes lancés contre un partisan des deux natures qu'ils firent tant et si bien qu'ils amenèrent un revirement en faveur de Théodore. Leurs attaques injustifiées et aussi la réponse de Théodoret à l'écrit de Saint Cyrille forcèrent Jean d'Antioche ([2]), Proclus de Constantinople et Cyrille lui-même à interrompre la campagne commencée contre Théodore; et l'empereur Justinien par un édit adressé à Jean d'Antioche ordonna dans l'intérêt de la paix de ne plus permettre de ternir la mémoire d'hommes morts dans la communion de l'Eglise ([3]). Peu après, mourut à Edesse en 435, l'évêque Rabboula. Son successeur, Ibas, était un partisan avéré de Nestorius. Sa ligne de conduite fut naturellement le contraire de celle suivie

dans son « Breviarium »; mais le diacre avait fait à dessein des omissions et des interpolations. Ainsi, il avait supprimé toutes les épithètes élogieuses décernées à Proclus, à Saint Cyrille et à Rabboula; — par contre, à côté du nom de Théodore de Mopsueste, il avait omis la mention « qui quondam Nestorii magister extiterat » et avait déclaré que Proclus n'avait fait dans sa lettre aucun reproche à l'Evêque de Mopsueste. — En 1888, les Bénédictins du Mont Cassin ont publié in extenso la lettre d'Innocent d'après un manuscrit de Novare (N. XXX, 60). Cf. *Spicilegium Casinense* T. I p. 148-156. — De ce document il résulte 1° que Proclus de Constantinople s'est bien prononcé contre l'Evêque de Mopsueste; 2° qu'il a écrit deux lettres sur ce sujet aux Arméniens (p. 149). « Verumtamen sive prius hanc seu postea scripserit sic in ea docuit libros Theodori esse vitandos ».

([1]) Rabboula d'Edesse avait déjà attiré son attention sur ce point. Cf. Mansi, loc. citat. T. V, col. 976. Le livre de Saint Cyrille est aujourd'hui perdu. Certains extraits, lus au 5. concile œcuménique, ont été conservés dans les actes de ce concile. Cf. Mansi loc. citat. T. IX, 232-239. D'autres ont été publiés en syriaque par Pusey Cf. *Dictionnaire de Théologie* Vacant-Mangenot au mot *Cyrille d'Alexandrie* T. III col. 2495.

([2]) Jean d'Antioche réunit un concile, écrivit plusieurs lettres en faveur de Théodore. Cf. Mansi loc. citat. T. V, col. 1182-1185.

([3]) Cf. Mansi loc. citat. T. V, col. 1009.

par son prédécesseur. Ainsi finit la première phase de la campagne menée contre Théodore.

Toutefois, la paix conclue ne dura pas longtemps. La propagation des doctrines de Théodore était considérée comme un crime contre la foi. Ibas fut de ce chef traduit par deux fois devant des conciles à Antioche en 447 et 448. Domnus l'acquitta (1). L'accusation fut alors portée devant Théodose II et Flavien de Constantinople, et l'archimandrite Eutychès en profita pour attaquer en Théodore un adversaire dogmatique.

Deux ans plus tard, en 449, le Brigandage d'Ephèse mit encore aux prises Alexandrins et Antiochiens, et les assises du pseudo-Concile ne furent pas favorables aux amis plus ou moins déclarés de Nestorius et de Théodore de Mopsueste. On y lut, pour le condamner, un symbole attribué à Théodore et contenu dans les actes de la sixième session du premier concile d'Ephèse ; on décida de rechercher pour les brûler les écrits de Nestorius et de Théodoret. Une vieille version latine a même ajouté dans l'édit impérial le nom de Théodore (2).

Pourtant, à un certain moment, au cours du cinquième siècle, les Antiochiens purent croire qu'un revirement allait se produire en faveur de leur théologie et, par contre coup, en faveur de Théodore. Le concile de Chalcédoine en 451 réhabilita Théodoret (3) et Ibas (4), sans porter néanmoins de jugement sur la lettre de ce dernier au perse Maris. Aux yeux de beaucoup, la réhabilitation de l'Evêque

(1) Cf. Mansi, *Concil. nov. collect.* T. VII, 218.

(2) On trouvera l'édit de Théodose II dans Mansi loc. citat. T. VII col. 495 parmi les actes du concile de Chaldédoine. L'ancienne version latine à laquelle nous faisons allusion se trouve reproduite dans les actes du 5. concile œcuménique. Mansi loc. citat. T. IX, 250.

(3) Cf. Mansi loc. citat. T. VII, 185-195. Cf. aussi Quesnel, *Dissertatio decima. De causa Theodoriti episcopi Cyri pseudo-Ephesinae synodi sententia depositi a S. Leone papa restituti, in Chalcedonensi synodo purgati. PL* LV, 739-754.

(4) Cf. Mansi loc. citat. T. VII col. 203-271. Ibas est l'un des évêques du 5. siècle, dont les conciles se sont le plus souvent occupés. On pourra consulter à son sujet Héfélé-Leclercq T. II 1. partie p. 604 note 2, T. II, 2. partie p. 728-729 en note; p. 745 et ss.; T. III, 1. partie p. 7-13.

d'Edesse parut entraîner par le fait même l'approbation de la fameuse lettre. Or, dans cette lettre, Théodore de Mopsueste « de pieuse mémoire » était appelé « ce héros de la vérité et ce docteur de l'Eglise qui non seulement pendant sa vie avait refuté les hérétiques mais qui après sa mort avait laissé aux enfants de l'Eglise dans ses écrits des armes spirituelles » ([1]). Les amis dévoués de Théodore triomphèrent; Eutychès et le monophysisme semblaient terrassés et l'Orient put enfin jouir d'un demi siècle de paix religieuse.

Les hostilités reprirent avec le début du 6. siècle. En 508 ou 509, un conciliabule tenu à Antioche anathématisa Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste ([2]). En 533, l'évêque de Maronée, Innocent, écrivit une lettre où il retraça avec pièces à l'appui l'histoire de la campagne contre Théodore et en montra le bien fondé par de nombreuses citations de passages dogmatiques repréhensibles, trouvés dans les œuvres de l'Evêque de Mopsueste ([3]). Puis, vers 543, s'ouvrit la fameuse controverse des Trois Chapitres ([4]). Elle donna naissance à des démêlés pénibles entre le Pape, les Evêques et l'Empereur. Justinien, favorable au monophysisme, voulut usurper un rôle dogmatique qui ne lui appartenait pas; le Pape Vigile manqua de fermeté, changea plusieurs fois d'attitude, du moins sur la question de fait et d'opportunité, car il n'erra jamais sur la question doctrinale et l'autorité de son magistère demeure tout à fait hors de cause ([5]).

([1]) Pour le texte de la lettre d'Ibas cf. Mansi loc. citat. T. VII col. 222-242.

([2]) Cf. Mansi loc. citat. T. VIII, 347. Cf. Héfélé-Leclercq, T. II, 2. partie p. 1004.

([3]) Voici le titre de la lettre d'Innocent: « Incipit Sancti Innocentii episcopi Maroniae de his qui unum ex Trinitate vel unam subsistentiam seu personam Dominum Nostrum Iesum Christum dubitant confiteri ». Cf. *Spicilegium Casinense*. T. I (1888) p. 148-156.

([4]) Pour cette discussion sur les Trois-Chapitres, qui ne relève que fort peu de l'exégèse et presque uniquement de la Théologie, on pourra consulter utilement Héfélé-Leclercq, T. III, 1. partie p. 1-67. Ou encore le *Dictionnaire de Théologie* Vacant-Mangenot au mot *2. Concile de Constantinople* fasc. XXI col. 1231-1236.

([5]) Cf. *Dictionnaire* Vacant-Mangenot loc. citat. col. 1238, 1239. L'auteur de l'article, M. J. Bois, montre parfaitement combien l'attitude du pape Vigile est naturelle et explicable et comment elle n'est pas en contradiction avec « la plus scrupu-

Les évêques partisans (les Occidentaux) ou adversaires (les Orientaux) des Trois Chapitres manquèrent vis-à-vis du Pontife de Rome de la déférence à laquelle il avait droit. De part et d'autre, partirent des anathèmes et des excommunications injustifiées. Des libelles, pamphlets ou édits qui s'entrecroisèrent au milieu de la lutte, nous n'en voulons retenir qu'un : la défense des Trois Chapitres de Facundus [1]. L'Evêque d'Hermiane, alors présent à Constantinople, lança son manifeste aussitôt après la publication du *Judicatum* de Vigile (avril 548). Il est difficile d'imaginer en faveur de Théodore de Mopsueste un plaidoyer à la fois plus habile et plus chaleureux. Si la cause de Théodore eut dû être gagnée, elle l'eut été sûrement par un tel livre.

Facundus d'Hermiane frappait droit au cœur les Monophysites et dévoilait leur plan. Ce qu'ils cherchaient, sous le fallacieux prétexte de condamnation des Trois Chapitres, c'était la condamnation du Concile de Chalcédoine [2]. Or, qu'on veuille bien y réflléchir, si les Pères de Chalcédoine n'ont pas condamné Théodore, bien que ses écrits ne soient pas à l'abri de tout blâme, ce fut sans doute pour les avoir interprétés différemment ou pour avoir cru que les erreurs y avaient été introduites par des ennemis [3] ; de même, Ibas a pu ne louer dans Théodore que la partie de son œuvre jugée inattaquable [4]. Condamner Théodore, c'était donc aller contre le jugement du Concile de Chalcédoine, c'était aller aussi contre l'opinion de St Jean Chrysostome [5] et de Saint Grégoire de Nazianze [6] c'était même condamner

leuse orthodoxie. Aussi longtemps qu'il (le Pape) crut voir sous ces projets de condamnation une atteinte directe contre l'autorité du 4. Concile le pape répondit négativement à toutes ces questions et persista, non sans mérite, vu la situation qui lui était faite, dans sa manière de voir. Après le fait accompli, et lorsqu'il se fut convaincu que l'autorité du 4. Concile restait sauve, il céda pour le bien de la paix » loc. citat. col. 1239.

(1) Cf. *PL* LXVII 527-852.

(2) Cf, *PL* LXVII. 532.

(3) Cf. *PL* LXVII, 765.

(4) Cf. *PL* LXVII, 774.

(5) Cf. *PL* LXVII, 706.

(6) Cf. *PL* LXVII, 707.

Eustathe d'Antioche (1) Saint Athanase (2) Amphiloque d'Iconium (3) St Jean Chrysostome (4) Jean d'Antioche (5) Saint Cyrille (6) lui même, etc. qui avaient professé des doctrines christologiques identiques à celles de Théodore. Et d'ailleurs pourquoi cette levée de boucliers? Parce que Cyrille d'Alexandrie avait condamné Théodore (7)! Mais alors il fallait être logique! Il fallait anathématiser aussi Saint Jean Chrysostome et Diodore (8) réprouvés autrefois par lui. Cyrille ne devait pas faire autorité à un tel point; mieux valait s'en tenir au sentiment des contemporains unanimement favorables à Théodore (9). Enfin, et alors même qu'on le voudrait et que Théodore le mériterait, on n'avait pas le droit de le condamner. L'Evêque de Mopsueste était mort, il avait comparu au tribunal de Dieu, il n'était plus justiciable des hommes. Le sentiment des Pères était unanime sur cette question; il n'était pas permis de condamner un évêque mort dans le sein de l'Eglise (10).

Au cours de son plaidoyer, Facundus d'Hermiane fut amené à justifier Théodore de certaines erreurs scripturaires dont il avait été accusé. On lui avait reproché d'avoir déclaré dans son commentaire sur l'histoire du Centurion que le Christ était un pur Homme (11), d'avoir supprimé toutes les prophéties (12). Par l'explication du Psaume 44, Facundus crut pouvoir prouver d'une façon suffisante l'orthodoxie de l'Evêque de Mopsueste (13).

(1) Cf. *PL* LXVII, 797.
(2) Cf. *PL* LXVII, 798.
(3) Cf. *PL* LXVII, 802.
(4) Cf. *PL* LXVII, 809.
(5) Cf. *PL* LXVII, 809.
(6) Cf. *PL* LXVII, 816.
(7) Cf. *PL* LXVII, 607.
(8) Cf. *PL* LXVII, 610.
(9) Cf. *PL* LXVII, 731.
(10) Cf. *PL* LXVII, 723 et 777.
(11) Cf. *PL* LXVII, 595.
(12) Cf. *PL* LXVII, 600.
(13) Cf. *PL* LXVII, 737.

Déjà, St Cyrille d'Alexandrie dans son livre contre Théodore avait réprouvé l'explication des miracles qui signalèrent la mort du Christ. L'Evêque de Mopsueste les avait attribués à la puissance de la chair du Sauveur devenue le temple de Dieu ([1]). St Cyrille avait aussi blâmé l'interprétation de deux passages de l'épître aux Hébreux supposant dans le Christ deux personnes distinctes Jésus et le Logos ([2]). Ainsi, quoique l'attention eut été surtout attirée par les conceptions christologiques erronées de Théodore, on n'en avait pas moins à plusieurs reprises signalé ses erreurs exégétiques. Pourtant, nulle attaque, sauf la réfutation impersonnelle de Théodoret ([3]), ne s'était encore produite contre son opinion sur le Cantique et sur Job, ou contre sa distinction dans la grâce de l'Inspiration. Somme toute, on lui reprochait, avant tout, sa position vis-à-vis du messianisme et on se souvenait encore avec peine de son commentaire des Psaumes ([4]). Telle était la situation quand s'ouvrit en 553 le 5. Concile œcuménique.

II

Le 5. Concile et Théodore de Mopsueste

Pour permettre aux Occidentaux et aux Orientaux de se trouver à peu près également représentés, le Pape Vigile avait voulu convoquer le concile en Italie ou en Sicile. Justinien refusa de déférer à son légitime désir et le Souverain Pontife, pour ne pas se trouver seul ou presque seul, en face d'une majorité hostile ou suspecte, dut s'abstenir, en dépit d'instances réitérées, de prendre part aux discussions des évêques assemblés à Constantinople contre sa volonté ([5]).

([1]) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, 232.

([2]) Cf. Mansi loc. citat. T. IX, 238, 239.

([3]) Cf. *PG* LXXXI, 28-48.

([4]) Cf. *PL* LXVII, 602.

([5]) Cf. Mansi, *Concil. nova collect.* T. IX, col. 64, 187-189, 191, 200.

Le 14 mai 553, il manifesta publiquement sa sentence définitive sur les Trois Chapitres par un *Constitutum* d'une précision et d'une sûreté théologique remarquables [1]. Les erreurs de Théodore y étaient condamnées sans réserve; mais Vigile se refusait à lancer l'anathème contre sa personne, épargnée jadis par les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine [2].

Sans se préoccuper des défenses du Pape, sans tenir compte de son *Constitutum* [3], l'Assemblée de Constantinople continua ses travaux. Le 2 juin, elle rédigea un formulaire où étaient condamnées la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste. Les écrits de Théodoret contre Saint Cyrille et le Concile d'Ephèse, la lettre d'Ibas à Maris étaient aussi censurés. Quatorze anathématismes résumaient les principales erreurs dogmatiques reprochées aux trois évêques condamnés et en particulier à Théodore [4].

Il manquait toutefois à ce synode pour devenir le 5. concile œcuménique et faire autorité dans l'Eglise la reconnaissance et l'approbation du Souveraine Pontife. Faute de quoi, il lui faudrait prendre place dans l'histoire à côté du Brigandage d'Ephèse et n'être considéré que comme une douloureuse intrigue ourdie par Eutychius et Askidas prélats à la dévotion de Justinien. Ses décisions étaient dépourvues de toute valeur dogmatique et canonique.

L'Empereur fit tout pour obtenir l'approbation de son Concile. Il alla même jusqu'à violenter le Pape. Certains historiens rapportent

(1) Bois, *Dictionnaire* Vacant-Mangenot loc. citat. Fasc. XXI. col. 1237.

(2) Le *Constitutum* de Vigile a été reproduit dans Mansi loc. citat. T. IX, col. 61-106. Le Jésuite Jean Garnier dans sa *Dissertatio de quinta synodo* p. 555 écrit à propos du *Constitutum* « mirabili quadam ratione compositum ut nihil sexto sœculo melius et forte par editum reperiatur ». Voici en quels termes sévères se terminait la sentence portée par le Pape : « Nous ordonnons et décrétons qu'il soit défendu à toute personne occupant une fonction ecclésiastique ou dont le nom est écrit dans l'ordo de l'église, d'écrire, d'entreprendre, de présenter ou d'enseigner quoi que ce soit en opposition au présent *Constitutum* au sujet des Trois Chapitres. En vertu de l'autorité du Siège Apostolique, nous infirmons tout ce qui a été dit ou fait au sujet des Trois Chapitres et qui se trouve en opposition avec la présente ordonnance ».

(3) Cf. Mansi, loc. citat. T. IX col. 346 et ss.

(4) Cf. Mansi, loc. citat. T. IX col. 367-376.

à cette période la rélégation de Vigile dans la Haute Egypte, où il aurait été condamné à travailler aux mines [1].

Enfin, après 7 mois d'hésitation, le Pape voulut bien accepter et approuver dans toute leur teneur les anathèmes formulés. Il ne se décida pas sans de très graves motifs. Il ne voulut confirmer de son autorité le concile tenu en dehors de lui que le jour où il fut convaincu que le Concile de Chalcédoine avait été respecté et que le formulaire et les 14 anathématismes promulgués étaient identiques pour le fond à son *Constitutum* du 14 mai 553. Alors, dans l'intérêt de la paix, pour éviter un schisme entre l'Orient et l'Occident, il voulut bien annuler ses décisions antérieures, déclarer qu'il s'était trompé en croyant la lettre d'Ibas approuvée par le Concile de Chalcédoine et sanctionner tout ce qu'avait édicté le synode de Constantinople. Par ces deux pièces de Vigile du 8 décembre 553 et du 23 février 554, l'assemblée de Constantinople devenait le 5. Concile œcuménique et ses décrets faisaient autorité en matière de foi dans l'Eglise universelle [2].

(1) Le *Liber Pontificalis* dit seulement à ce sujet : « Tunc missus in custodia, dabantur ei modice panis et aqua. Clerus autem romanus, qui cum eo erant missi in exilio per diversa metalla incidenda ».

Duchesne, *Liber Pontificalis,* T. I p. 298. Le Cardinal Noris a révoqué en doute que le Pape ait dû travailler aux mines. Cf. *Dissertatio historica de synodo quinta* col. 677. Cf. Héfélé-Leclercq T. III, 1. partie p. 135.

(2) Voici un extrait de la lettre du 8 dec. 553 Mansi loc. citat. T. IX, 414-419. « Unde condemnamus et anathematizamus, una cum aliis omnibus haereticis, qui (ut manifestum est) damnati et anathematizati sunt a praedictis sanctis quatuor Synodis et ab Ecclesia catholica Theodorum olim Mopsuestiae episcopum et impia eius scripta : nihilominus ea quoque quae a Theodoreto scripta sunt contra rectam fidem, et contra duodecim capitula Sancti Cyrilli, et contra synodum Ephesinam primam quaeque ab eo scripta sunt pro defensione Theodori et Nestorii. Praeterea anathematizamus et condemnamus epistolam ad Marim Persam haereticum, quae ab Iba scripta dicitur... Praedicta itaque tria impia capitula anathematizamus et condemnamus, scilicet impium Theodorum Mopsuestiae, una cum impiis eius scriptis. Et quaecumque impie Theodoretus scripsit : atque etiam epistolam quae dicitur ab Iba scripta fuisse... Quin enim quemcumque, qui crediderit, aliquo ullo tempore, ea capitula debere suscipi, aut defendi, vel conatus fuerit hanc praesentem condemnationem subvertere, simili anathemati subiicimus ».

Or quelle avait été vis-à-vis de Théodore de Mopsueste l'attitude du Concile de 553?

L'Empereur Justinien par une lettre du 5 mai lui avait ordonné d'examiner les écrits impies de Théodore et la légitimité du droit d'anathème contre les morts (1).

En conséquence, dans la quatrième session, le diacre et notaire Calonyme avait donné connaissance de 71 passages des œuvres de Théodore suspects d'hérésie. La plupart concernaient le dogme mais un certain nombre avaient trait soit à des erreurs scripturaires, soit à des interprétations exégétiques, censurées en raison de la théologie erronée qu'elles supposaient à leur base.

On parcourut ainsi différents extraits des commentaires de Théodore sur Saint Jean (2), sur Saint Luc (3), sur les Actes des Apôtres (4), sur Saint Matthieu (5), sur l'épître aux Hébreux (6), sur la Genèse (7), sur le livre de Job (8), sur le Cantique des Cantiques (9), et enfin sur les Psaumes (10).

(1) L'empereur s'exprimait dans les termes suivants: « Ne pouvant plus se servir de Nestorius lui-même, ils (les partisans de Nestorius) imaginèrent de propager ses erreurs sous le nom de Théodore de Mopsueste, son disciple, qui avait proféré des blasphêmes plus scandaleux encore que les siens... nous vous exhortons donc à porter toute votre attention sur les écrits impies de Théodore et en particulier sur ison symbole judaïque condamné à Ephèse et à Chalcédoine. Vous y verrez pourquoi il a été depuis condamné lui et ses œuvres, et c'est pour ce motif que son nom a été rayé depuis longtemps dejà des diptyques de l'église de Mopsueste. Examinez aussi de près cette opinion sans valeur que l'on ne doit anathématiser aucun mort » Cf. Mansi loc. citat. T. IX col 178 et ss.

(2) 13., 14., 15., 33. fragments. Cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 208, 217.

(3) 18., fragment cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 210, 211.

(4) 16., fragment cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 209, 210.

(5) 26., 40., 51., 52. fragments cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 214, 218, 220.

(6) 32. fragment cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 216.

(7) 62. fragment cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 223.

(8) 63. fragment cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 223-225.

(9) Cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 225-227.

(10) sur le Psaume VIII cf. Mansi loc. citat, T. IX col. 211. sur le Psaume XV cf. Mansi loc, citat. T. IX col, 211. sur le Psaume XXI cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 212, 213. sur le Psaume LXVIII cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 213.

Au cours de la lecture, après le 27. fragment, les Pères pour manifester leur réprobation s'étaient écriés : « Haec iam condemnavimus, haec iam anathematizavimus: Anathema Theodoro Mopsuesteno, anathema Theodoro et conscriptis eius. Haec aliena Ecclesiae sunt; haec aliena Patribus sunt ; haec impietate plena sunt ; haec aliena synodis sunt ; haec divinas scripturas impugnant. Unus Theodorus, Unus Iudas » (1). Quand le notaire eut achevé sa tâche, ils condamnèrent en bloc tous les extraits soumis à leur examen (2).

Le 17 mai, à la cinquième session, l'Assemblée continua son labeur. Elle lut dix passages de l'écrit de Saint Cyrille contre Théodore (3). Tous les textes allégués tendaient à montrer que Jésus-Christ ne s'était pas vraiment incarné, que le Logos était seulement venu habiter dans un Homme, que Marie n'avait pu donner le jour à une nature divine, à un Fils de Dieu, que le Crucifié n'avait été qu'un homme en qui Dieu habitait. Parmi ces extraits censurés se trouvaient deux passages de l'épître aux Hébreux (4) et un fragment de commentaire sur les Evangiles (5). On communiqua ensuite aux évêques diverses lettres très sévères contre Théodore. Elles émanaient du Clergé arménien (6) de Proclus de Constantinople (7) de Saint Cyrille

(1) Cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 214, 215.

(2) Cf. Mansi loc. citat. T. IX, 229-230. « Anathema Theodoro Mopsuesteno. Iste evangelia reprobavit, iste dispensationem iniuriavit. Anathema illis qui non anathematizant eum. Defensores eius Iudaei sunt ; sequaces eius pagani sunt... Theodorum Mopsuestenum omnes anathematizamus, Theodorum et conscripta eius omnes anathematizamus. Et post acclamationes Sancta Synodus dixit : Multitudo lectarum blasphemiarum, quas contra magnum Deum et Salvatorem Nostrum Iesum Christum, imo magis contra suam animam Theodorus Mopsuestenus evomuit, iustam eius facit condemnationem. Unde oportebat quidem nos nihil aliud expectantes, et per Synodum sententiam anathemati subiicere. Verumtamen licet manifesta sint, quae Sancti Patres et leges imperiales, et historiae conscriptores contra eum dixerunt, tamen quia oportet in examinatione quae contra eum provenit, nihil praetermitti subtilitati, alio die etiam cetera audiamus ».

(3) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 231.

(4) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 238, 239.

(5) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 232.

(6) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 240-243.

(7) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 243.

d'Alexandrie (1) de Rabboula d'Edesse (2). On termina l'enquête relative à Théodore par un fragment de l'histoire de l'Eglise d'Hésychius de Jérusalem (3) (5. siècle) par deux édits impériaux de Théodose le Jeune (4) enfin par deux déclarations de Saint Grégoire de Nysse (5) contre l'Evêque de Mopsueste.

On examina ensuite s'il était permis d'anathématiser un mort, et l'on conclut par l'affirmative. Les évêques appuyèrent leur sentiment sur Saint Cyrille d'Alexandrie, sur Saint Augustin, sur les anciens conciles d'Afrique et sur la pratique suivie jusqu'à ce jour vis à vis de Valentin, de Marcien, d'Apollinaire, de Dioscore, d'Origène. L'Eglise de Mopsueste n'avait-elle pas d'ailleurs tranché déjà la question en rayant de ses diptyques le nom de Théodore pour y substituer celui de Saint Cyrille d'Alexandrie? Le concile considéra donc avec Justinien, comme une opinion sans valeur, la défense d'anathématiser les morts (6).

Le Pape dans son *Constitutum* du 15 mai s'était prononcé dans un sens nettement opposé. Toutefois, il faut ajouter que cette pièce ne parvint officiellement à la connaissance des évêques réunis à Constantinople qu'une fois leur décision prise, entre la 6. et la 7. session.

La 8. et dernière session fut consacrée à la rédaction du formulaire (7) et des anathématismes (8). Sur les 14 anathématismes, les

(1) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 244.

(2) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 247, 248.

(3) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 248, 249.

(4) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 249, 250.

(5) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 250.

(6) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 289: « Sufficiunt quidem quae dicta et prolata sunt, ecclesiasticam traditionem demonstrare, eo quod oportet haereticos et post mortem anathematizari. Et reliqua vero omnia quae mota sunt, ostendunt quemadmodum ex prolixis temporibus Theodorus Mopsuestenus propter impia sua conscripta et post mortem a catholica Ecclesia eiectus est ».

(7) Dans l'exposé conciliaire des motifs de la condamnation des Trois Chapitres, on lit au sujet de l'attitude de Théodore vis à vis des Prophéties messianiques: « Prophetias enim quae de Christo sunt reiiciens festinavit dispensationis pro nostra salute magnum mysterium; quantum ad se pertinet, reprobare: fabulas tantummodo ad risum propositas gentibus divina eloquia, multis modis conatus ostendere, et contempsit tam alias propheticas pronuntiationes contra impios factas ». Cf. Mansi loc. cit. col. 371.

(8) Cf. Mansi loc. cit. T. IX col. 367-375.

12 premiers furent consacrés à Théodore de Mopsueste et au nestorianisme, sauf le 8. qui visa le monophysisme. Le 9. et le 11., tout en visant Théodore, condamnèrent aussi certaines autres hérésies trinitaires et christologiques. Ces anathématismes censurèrent en général la théologie de Théodore. Le douzième seul présente pour nous quelque intérêt. Il condamne l'interprétation donnée par Théodore aux textes de St Jean (20, 22, 28) et des Actes des Apôtres (2, 38).

III

Les conséquences théologico-scripturaires de la condamnation de Théodore

Vouloir dégager ces conséquences théologico-scripturaires dans tous leurs détails et avec précision paraît assez délicat. Le Concile s'est fait lire des pages entières d'œuvres exégétiques et surtout théologiques de Théodore et il n'a prononcé qu'un anathème « in globo » contre l'auteur et ses écrits. Nous ne nous trouvons pas dans la circonstance en face de canons précis, d'où l'on puisse extraire comme vérités de foi les propositions contradictoires ; il faut donc procéder avec prudence pour déterminer les points sur lesquels a pu porter la condamnation.

Ces réserves faites, il semble que l'on peut dire :

a) qu'en condamnant les deux degrés, introduits par Théodore, dans la grâce d'inspiration (la grâce de prudence et de sagesse et l'inspiration prophétique) le 5. Concile a défini que tous les livres de la Bible étaient inspirés de la même manière [1] ;

b) qu'en réprouvant les opinions de Théodore sur Job et le Cantique des Cantiques, il a défini l'inspiration et la canonicité de ces deux livres [2] ;

c) qu'en blâmant l'attitude de Théodore vis à vis des prophéties, il a affirmé d'une façon générale le messianisme de l'Ancien Testa-

[1] Cf. chapitre V, p. 162.

[2] Cf. chapitre IV, p. 131-137.

ment; qu'en condamnant le sens, supposé accommodatice, attribué par Théodore au verset 10 du Psaume 15, ([1]), et en réprouvant le sens purement accommodatice reconnu par lui aux Psaumes 21 ([2]) et 68 ([3]), il a défini le messianisme des Psaumes 15, 10, et des Psaumes 21 et 68;

d) qu'en rejetant l'explication symbolique des Chérubins et du glaive de feu au Paradis terrestre ([4]) il a défini que ces passages de la Genèse avaient un sens littéral, et que les Chérubins ne devaient pas être comparés à des animaux;

e) qu'en condamnant l'explication de Théodore à propos de Jean 20, 22. « Insufflavit et dixit eis: Accipite Spiritum Sanctum » il a affirmé que l'action opérée par le Christ sur ses Apôtres n'avait pas été un pur symbole, mais avait entrainé avec elle une communication du Divin Esprit ([5]);

f) qu'en réprouvant le commentaire de Théodore sur la parole de St Thomas (Jean 20, 28) « Dominus meus et Deus meus » il a montré que dans la bouche de cet apôtre cette exclamation n'était pas simplement une expression « de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ » ([6]).

g) Enfin, qu'en censurant beaucoup d'autres interprétations scripturaires de Théodore, supposant à leur base une théologie erronée, le 5. Concile a bien mis en lumière ce principe que tout commentaire de l'Ecriture, s'il veut être orthodoxe, doit tenir compte de l'Analogie

([1]) Cf. chapitre VII, p. 247-249.

([2]) Cf. chapitre VII, p. 251-254.

([3]) Cf. chapitre VII, p. 255, 256.

([4]) Cf. chapitre VI, p. 190, 191.

([5]) Cf. 12. anathème; « et entre ses autres innombrables blasphèmes il a osé dire qu'après la résurrection lorsque le Seigneur fit sur ses disciples une insufflation avec ces paroles: « recevez le Saint Esprit » il ne leur donna pas l'Esprit Saint, mais fit sur eux une insufflation de pure forme ». MANSI loc. cit.-T. IX, col. 208 et *In Evang. Ioann. PG* LXVI, col. 783.

([6]) Cf. 12. anathème « et aussi à propos de la confession faite par Thomas, lorsque celui-ci palpa les mains et le côté du Seigneur, après la résurrection, s'écriant: « Mon Seigneur et Mon Dieu » il a affirmé que cette parole de Thomas ne se rapportait pas au Christ, mais qu'elle était dans la bouche de Thomas stupéfié du prodige de la résurrection une exclamation de louange à l'adresse de Dieu qui avait ressuscité le Christ ». Cf. MANSI loc. cit. T. IX, col. 209; Cf. aussi *PG* LXVI, col. 783.

de la foi. De nombreuses explications de Théodore furent rejetées pour avoir méconnu cette règle. Ces explications avaient le tort ou bien de supposer dans le Christ deux sujets d'attribution distincts : le Verbe auquel on rapportait les miracles et l'Homme Jésus auquel on attribuait les souffrances et la mort. Ainsi in Ioannem 1, 49 (1); 20, 17 (2); in Matthaeum 5, 11 (3); 8, 9 (4); 27, 51-53 (5); in epistolam ad Hebraeos 1, 1 (6); 1, 6 (7); et 1. 9 (8) ou bien de distinguer

(1) C. Mansi loc. cit. T. IX, 217, 33. et 34 fragments « Rabbi, tu es Filius Dei, tu es rex Israël : Hoc est : Tu es ille qui de longe praedicatus est Christus : Hoc enim scilicet de Christo sperabat, sicut domestico constituto praeter omnes Deo ».

(2) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, 208, 13. fragment. « Hoc quidem est « ad Patrem meum et Patrem vestrum, et Deum meum et Deum vestrum » nemo sic demens est, ut alii cuidam convenire diceret, nisi templo Dei Verbi, assumpto pro nostra salute homini ; qui et mortuus est et resurrexit et ascensurus esset in coelos et Patrem sibi adscripsit cum discipulis Domini et ipse gratia adoptionem meritus et Deum suum appellat, quia cum caeteris hominibus similiter ut esset accepit. Unde propter communitatem quidem naturae : Patrem meum et Patrem vestrum dicit et Deum meum et Deum vestrum ».

(3) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 214, 26. fragment. Les Anges après la tentation s'approchent du Christ et le servent en raison de sa dignité et parce qu'il était un ami et un familier de Dieu.

(4) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 220 ; 51. et 52. fragments. Voici le commentaire des paroles que le Centurion adresse à Jésus : « Bene intulit, namque et ego homo sum, ut dicat nihil mirandum si hoc potes, cum sis homo accipiens a Deo..... Nec enim tanquam Filio Dei et ante universam creaturam existenti, et creatori eorum quae sunt, accessit centurio ».

(5) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 232 Extrait du livre de Saint Cyrille. Les miracles qui accompagnèrent la mort du Christ eurent lieu à cause des souffrances de cette chair qui avait été le temple du Verbe. « Sed si caro erat quae crucifixus est, quomodo sol radios evertit etc.?... Si vero illa propter iudaeorum populum miracula facta sunt, multo magis quae in cruce propter Dei Verbi templum ».

(6) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 239 Extrait du livre de St Cyrille. Ces paroles s'adressent à l'homme dans lequel est venu habiter le Verbe. « Certum est vero quod de assumpto homine.... Hoc enim quod dixit genui te, quasi per hoc participationem filiationis dedit » ; elles ne se rapportent pas au Dieu Verbe « omnino vero aperte nullam habens ad Deum Verbum communionem, apparet hoc quod dictum est ».

(7) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 238 Extrait du livre de St Cyrille. Ce serait folie de dire que le Dieu Verbe a été introduit dans le monde lui qui « omnia non extantia fecit, ineffabili eius virtute donans eis ut essent ».

(8) Cf. Mansi loc. cit. T. IX, col. 216, 32. fragment.

dans le Christ deux filiations ; l'une naturelle, celle de Jésus ; l'autre, participée, celle du Verbe en tout semblable à une filiation adoptive ainsi in Matthaeum 3, 17 (1); in Lucam 3, 22 (2).

L'interprétation du Chapitre II, 38 des Actes a été aussi reprochée à Théodore et en termes sévères (3) dans le 12. anathématisme. « Baptizetur unusquisque in nomine Iesu Christi ». L'Evêque de Mopsueste faisait remarquer, à ce propos, que les Chrétiens étaient appelés du nom de leur maître, de même qu'autrefois les disciples de Platon étaient dits Platoniciens, ceux de Manès, Manichéens. Ce rapprochement, un peu irrespectueux, choqua, semble-t-il, les Pères du Concile. Il craignirent sans doute, à en juger par les termes de l'anathème, de voir établir une parité, non plus seulement entre les dénominations, mais aussi entre les doctrines.

(1) Cf. Mansi, loc. citat. T. IX col. 218, 40. fragment.

Ces paroles « Tu es mon fils bien aimé » n'ont pas été dites du Verbe ; le penser serait folie.

(2) Cf. Mansi loc. citat. T. IX col. 210, 211, 18. fragment « Hoc enim quod hic est Filius meus dilectus, in quo mihi complacuit, in baptismate adoptionem demonstrat secundum comparationem iudaicae adoptionis ».

(3) Cf. 12. anathème : « Et qui pis est dans le commentaire qu'il a rédigé sur les Actes des Apôtres ce même Théodore mettant le Christ sur le même pied que Platon, Manès, Epicure, et Marcion, dit que de même que chacun de ces derniers, auteur d'un système spécial, a transmis à ses disciples la dénomination de Platonicien ou de Manichéen ou d'Epicurien, ou de Marcionite ; de même le Christ, auteur d'un système, a laissé aux siens celle de Chrétien... ». Cf. Mansi, loc. citat. T. IX, 209. Cf. *PG* LXVI, 785.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Un auteur protestant du milieu du siècle dernier a écrit au sujet de la condamnation de Théodore de Mopsueste:

« La gloire qu'il (Théodore) s'était acquise ne devait pas longtemps lui survivre. Cent vingt ans s'étaient à peine écoulés, que l'Eglise, toujours inconstante dans ses faveurs, condamnait comme hérétique (553) celui qui avait été son plus solide rempart contre les efforts d'Arius, d'Eunome et d'Apollinaire, et qu'elle avait précédemment appelé son Maître » (Théodoret Hist. Eccli. lib. V, cap. XL) [1].

L'exposé que nous venons de faire de l'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste nous semble être la meilleure réfutation de ces attaques injustifiées et, s'il en était besoin, une justification suffisante des sentences de l'Eglise. Nous ne prétendons pas nier les services rendus par Théodore contre l'Arianisme et l'Apollinarisme; nous ne voulons pas méconnaître davantage les mérites de l'exégète grammairien et historien. Ce fut, d'ailleurs, surtout en raison de ses combats pour l'affirmation du diophysisme que Théodore dut d'échapper si longtemps aux censures de l'Eglise. Il avait lutté contre Apollinaire! De plus, les nécessités de la polémique n'avaient pas encore suffisamment précisé les termes dont il s'était servi et fait éclater, aux yeux de tous, les défauts de sa Christologie [2]. Mais vint Nestorius et les luttes nestoriennes! Une comparaison de la doctrine du Disciple et de celle du Maître s'imposa et elle eut tôt fait de montrer leur identité substantielle. Dès lors, une condamnation conciliaire de Théodore de Mopsueste était possible, elle était même devenue né-

[1] Cf. Dubois, *Etude sur les principaux travaux exégétiques de l'école d'Antioche, en particulier sur ceux de Théodore de Mopsueste,* p. 12, 13, Genève 1858.

[2] Cf. chapitre I, p. 69.

cessaire. Un siècle de discussion avait permis d'étaler ses erreurs; l'utilisation de ses écrits par les partisans de Nestorius et le dommage qui pouvait en résulter pour l'orthodoxie faisaient au magistère ecclésiastique un devoir de se prononcer. Garder plus longtemps le silence, c'était s'exposer à laisser séduire les simples par une théologie déjà implicitement anathématisée à Ephèse. Parler en 553, ce n'était pas, comme le dit Dubois, faire preuve d'inconstance envers un favori, c'était veiller sur le dépôt sacré de la foi.

Peut-on dire, d'ailleurs, que Théodore de Mopsueste ait été « le plus solide rempart contre les efforts des hérétiques »? Peut-on affirmer qu'il ait été dans l'Antiquité le plus grand représentant de l'école d'Antioche, le plus fidèle disciple de la méthode historique? Nous ne le croyons pas, et nous pensons qu'aucun esprit libre de préjugés n'osera le prétendre. Le rôle théologique d'un St Jean Chrysostome ou d'un Saint Cyrille d'Alexandrie, à la même époque, fut bien autrement considérable — et, si nous envisageons uniquement l'exégète en Théodore — nous ne pouvons pas ne pas constater que bien des principes de l'école d'Antioche, que bien des règles de la méthode historique ont été par lui négligés. Et c'est précisément pour avoir dérogé à ces principes, pour avoir violé ces règles que le plus souvent il s'est trompé.

Les principes des Antiochiens et les règles d'une saine méthode historique ne lui prescrivaient-ils pas d'écouter respectueusement la voix de la Tradition, de prendre l'avis de ses contemporains, de ne jamais donner le pas à la critique interne sur la critique externe? S'il avait écouté la voix de la Tradition aurait-il distingué deux grâces d'Inspiration? Aurait-il exclu certains livres du Canon? Aurait-il méconnu tant de prophéties? S'il n'avait pas donné le pas à la critique interne sur la critique externe, aurait-il tenu sur Job et sur le Cantique des Cantiques les propos scandaleux qui lui furent à bon droit reprochés?

Les erreurs de Théodore, les causes qui les provoquèrent doivent nous instruire. N'oublions jamais que les témoignages historiques sont les premiers, les meilleurs et souvent les plus décisifs pour juger du caractère de nos Saints Livres. Guidés par la tradition Juive et Chrétienne, par l'enseignement des Saints Pères, par l'histoire et par

une critique objective des textes, nous n'aurons jamais à redouter les écarts du Jugement individuel.

Si Théodore avait joint à sa science étendue des Saintes Ecritures, à sa belle intelligence, la fermeté dogmatique et le filial respect de son ami Chrysostome pour la Tradition, il serait sans doute devenu l'une des Gloires de l'Eglise Grecque au 5. siècle (1). Des leçons se dégagent de sa vie, de ses travaux, de sa condamnation; puissions-nous en profiter!

(1) « Hätte ersterer (Theodor) mit seinen bedeutenden Geistesgaben und seiner umfassenden Gelehrsamkeit des Freundes dogmatische Durchbildung und pietätsvollen Sinn für die kirchliche Überlieferung verbunden, er würde ohne Zweifel auch eine der hervorragendsten Zierden der griechischen Kirche geworden sein ». BARDENHEWER, *Polychronius* p. 3.

A. M. D. G.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

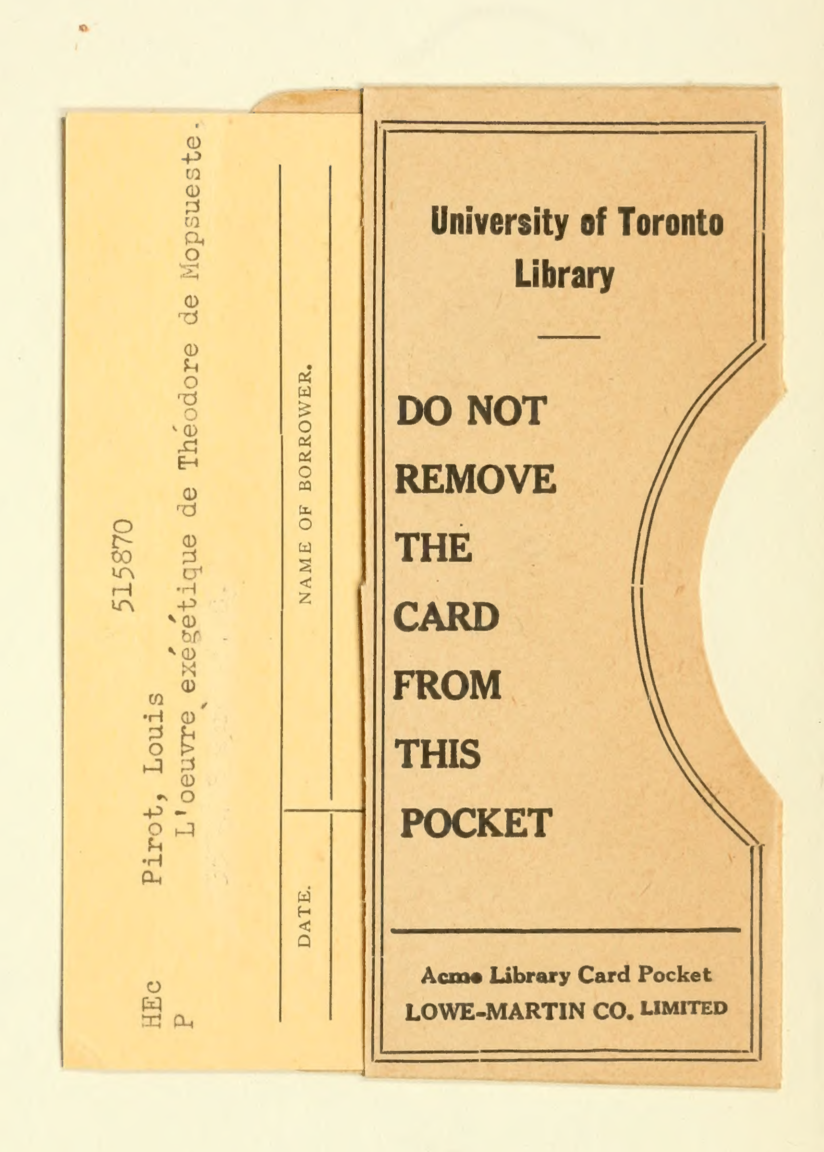
P. S. — **On n'a pas indiqué dans cette table les auteurs qui sont simplement nommés, sans que la mention qui en est faite soit accompagnée d'aucune citation ni d'aucun renvoi.**

IMPRIMATUR

Fr. Albertus Lepidi O. P., S. P. A. Magister

IMPRIMATUR

Franciscus Faberi, Vicariatus Urbis Adsessor



HEc
P
Pirot, Louis
L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste.
515870
DATE.
NAME OF BORROWER.
University of Toronto Library
DO NOT REMOVE THE CARD FROM THIS POCKET
Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED

